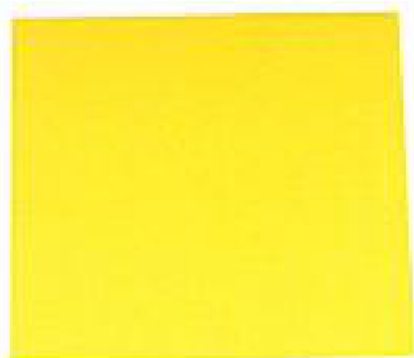


Ludwig Wittgenstein Ricerche filosofiche

Nuova edizione



Biblioteca Einaudi

Indice

Introduzione

Nota del traduttore

Prefazione dell'autore

Parte prima.

1.

2.

3.

4.

5.

6.

7.

8.

9.

10.

11.

12.

13.

14.

15.

16.

17.

18.

19.

20.

21.

22.

23.

24.

25.

26.

27.

28.

29.

30.

31.

32.

33.

34.
35.
36.
37.
38.
39.
40.
41.
42.
43.
44.
45.
46.
47.
48.
49.
50.
51.
52.
53.
54.
55.
56.
57.
58.
59.
60.
61.
62.
63.
64.
65.
66.
67.
68.
69.
70.
71.
72.
73.
74.
75.
76.
77.

78.
79.
80.
81.
82.
83.
84.
85.
86.
87.
88.
89.
90.
91.
92.
93.
94.
95.
96.
97.
98.
99.
100.
101.
102.
103.
104.
105.
106.
107.
108.
109.
110.
111.
112.
113.
114.
115.
116.
117.
118.
119.
120.
121.

122.
123.
124.
125.
126.
127.
128.
129.
130.
131.
132.
133.
134.
135.
136.
137.
138.
139.
140.
141.
142.
143.
144.
145.
146.
147.
148.
149.
150.
151.
152.
153.
154.
155.
156.
157.
158.
159.
160.
161.
162.
163.
164.
165.

166.
167.
168.
169.
170.
171.
172.
173.
174.
175.
176.
177.
178.
179.
180.
181.
182.
183.
184.
185.
186.
187.
188.
189.
190.
191.
192.
193.
194.
195.
196.
197.
198.
199.
200.
201.
202.
203.
204.
205.
206.
207.
208.
209.

210.
211.
212.
213.
214.
215.
216.
217.
218.
219.
220.
221.
222.
223.
224.
225.
226.
227.
228.
229.
230.
231.
232.
233.
234.
235.
236.
237.
238.
239.
240.
241.
242.
243.
244.
245.
246.
247.
248.
249.
250.
251.
252.
253.

254.
255.
256.
257.
258.
259.
260.
261.
262.
263.
264.
265.
266.
267.
268.
269.
270.
271.
272.
273.
274.
275.
276.
277.
278.
279.
280.
281.
282.
283.
284.
285.
286.
287.
288.
289.
290.
291.
292.
293.
294.
295.
296.
297.

298.
299.
300.
301.
302.
303.
304.
305.
306.
307.
308.
309.
310.
311.
312.
313.
314.
315.
316.
317.
318.
319.
320.
321.
322.
323.
324.
325.
326.
327.
328.
329.
330.
331.
332.
333.
334.
335.
336.
337.
338.
339.
340.
341.

342.
343.
344.
345.
346.
347.
348.
349.
350.
351.
352.
353.
354.
355.
356.
357.
358.
359.
361.
362.
363.
364.
365.
366.
367.
368.
369.
370.
371.
372.
373.
374.
375.
376.
377.
378.
379.
380.
381.
382.
383.
384.
385.
386.

387.
388.
389.
390.
391.
392.
393.
394.
395.
396.
397.
398.
399.
400.
401.
402.
403.
404.
405.
406.
407.
408.
409.
410.
411.
412.
413.
414.
415.
416.
417.
418.
419.
420.
421.
422.
423.
424.
425.
426.
427.
428.
429.
430.

431.
432.
433.
434.
435.
436.
437.
438.
439.
440.
441.
442.
443.
444.
445.
446.
447.
448.
449.
450.
451.
452.
453.
454.
455.
456.
457.
458.
459.
460.
461.
462.
463.
464.
465.
466.
467.
468.
469.
470.
471.
472.
473.
474.

475.
476.
477.
478.
479.
480.
481.
482.
483.
484.
485.
486.
487.
488.
489.
490.
491.
492.
493.
494.
495.
496.
497.
498.
499.
500.
501.
502.
503.
504.
505.
506.
507.
508.
509.
510.
511.
512.
513.
514.
515.
516.
517.
518.

519.
520.
521.
522.
523.
524.
525.
526.
527.
528.
529.
530.
531.
532.
533.
534.
535.
536.
537.
538.
539.
540.
541.
542.
543.
544.
545.
546.
547.
548.
549.
550.
551.
552.
553.
554.
555.
556.
557.
558.
559.
560.
561.
562.

563.
564.
565.
566.
567.
568.
569.
570.
571
572.
573.
574.
575.
576.
577.
578.
579.
580.
581.
582.
583.
584.
585.
586.
587.
588.
589.
590.
591.
592.
593.
594.
595.
596.
597.
598.
599.
600.
601.
602.
603.
604.
605.
606.

607.
608.
609.
610.
611.
612.
613.
614.
615.
616.
617.
618.
619.
620.
621.
622.
623.
624.
625.
626.
627.
628.
629.
630.
631.
632.
633.
634.
635.
636.
637.
638.
639.
640.
641.
642.
643.
644.
645.
646.
647.
648.
649.
650.

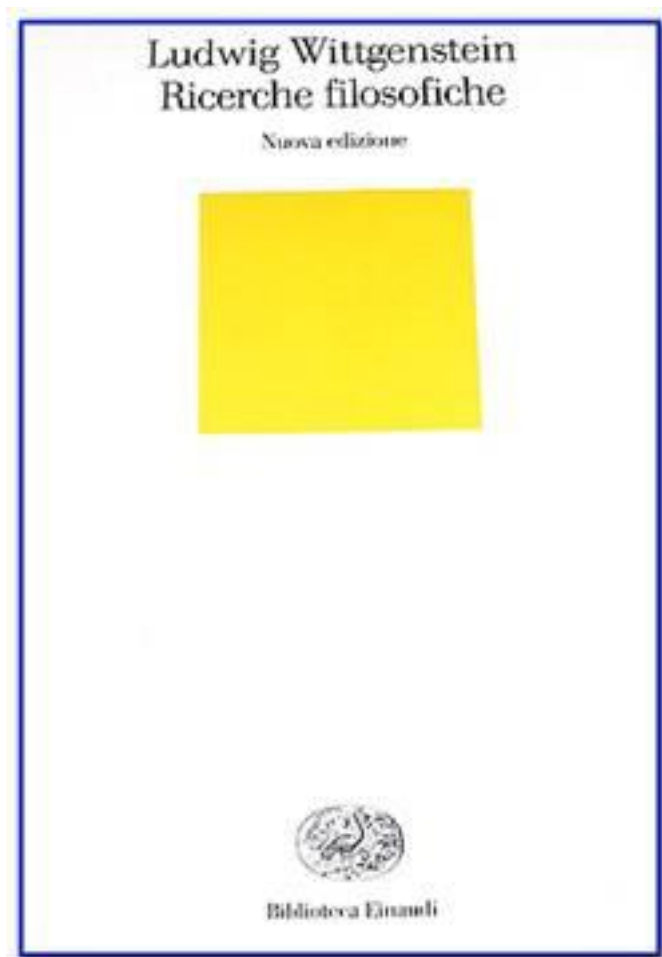
651.
652.
653.
654.
655.
656.
657.
658.
659.
660.
661.
662.
663.
664.
665.
666.
667.
668.
669.
670.
671.
672.
673.
674.
675.
676.
677.
678.
679.
680.
681.
682.
683.
684.
685.
686.
687.
688.
689.
690.
691.
692.
693.

Parte seconda.

- I.
- II.
- III.
- IV.
- V.
- VI.
- VII.
- VIII.
- IX.
- X.
- XI.
- XII.
- XIII.
- XIV.

Ludwig Wittgenstein

Ricerche filosofiche
Philosophische Untersuchungen



Traduzione di Renzo Piovesan e Mario Trinchero

Copyright 1967 e 1995

Giulio Einaudi editore S.p.A. Torino

Introduzione

«I pensieri che qui pubblico costituiscono il precipitato di ricerche filosofiche che mi hanno tenuto occupato negli ultimi sedici anni. Essi riguardano molti oggetti: il concetto di significato, di comprendere, di proposizione, di logica, i fondamenti della matematica, gli stati di coscienza, e altre cose ancora. Ho messo giù tutti questi pensieri sotto forma di osservazioni, di brevi paragrafi». Così si esprimeva nel 1945 Ludwig Wittgenstein su queste *Ricerche filosofiche*, accanto al *Tractatus logico-philosophicus* la sua opera maggiore, la summa delle sue speculazioni ed esperienze di scopritore di nuove prospettive filosofiche ed etiche.

Pubblicato nel 1953, a due anni dalla morte di Wittgenstein, questo libro rappresenta un vertice del pensiero del Novecento.

Le *Ricerche filosofiche* - che compaiono in questa collana come secondo volume delle *Opere* di Wittgenstein - contengono la versione definitiva della «seconda fase» della speculazione wittgensteiniana. Esse furono iniziate nel 1941 e videro la luce solo nel 1953, due anni dopo la morte dell'autore, nell'originale tedesco a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, con traduzione inglese a fronte, della Anscombe. La prima parte dell'opera era stata completata entro il 1945; la seconda fu stesa tra il 1947 e il 1949 in Irlanda, dove Wittgenstein si era stabilito dopo aver abbandonato la cattedra di filosofia a Cambridge. Era intenzione di Wittgenstein pubblicare le *Ricerche* insieme col *Tractatus*, in modo da far risaltare la nuova concezione dal confronto con la vecchia, mettendo in luce i «gravi errori» contenuti in quest'ultima. Ma nell'autunno del 1947, al ritorno da una visita negli Stati Uniti, fu diagnosticata a Wittgenstein la malattia che doveva condurlo alla tomba. Da allora, fino alla morte avvenuta il 29 aprile 1951, gli fu praticamente impossibile lavorare. Il testo che ci è pervenuto deve dunque considerarsi non definitivo; nella formulazione definitiva il numero e la disposizione dei paragrafi della seconda parte sarebbero stati diversi: l'attuale ordinamento si deve ai curatori dell'edizione inglese che dovettero anche scegliere fra diverse varianti.

Il ripensamento delle tesi del *Tractatus* coincide col ritorno di

Wittgenstein alla filosofia. Terminata la sua prima opera, Wittgenstein, coerentemente con la propria convinzione di «aver risolto, nell'essenziale, tutti i problemi», abbandonò la ricerca filosofica per dedicarsi all'insegnamento elementare; dal 1920 al 1926 insegnò in sperduti villaggi della bassa Austria e non ebbe, col mondo accademico viennese e britannico, che contatti sporadici.

Nel 1926 lasciò l'insegnamento elementare e, dopo un tentativo fallito di assecondare una supposta vocazione monastica (fu giardiniere in un convento), accettò di costruire, nei sobborghi di Vienna, una casa per una delle sorelle. Tale incarico lo tenne assorbito per due anni.

Il 1928 segnò una svolta decisiva nella carriera di Wittgenstein. Il 10 marzo di quell'anno assistette, a Vienna, a una conferenza di Brouwer sui fondamenti dell'aritmetica[1].

Brouwer sosteneva le tesi tipiche dell'intuizionismo: l'aritmetica non è un corpo di leggi eterne, indipendenti dal pensiero, ma un'attività fondata sull'«intuizione originaria» della serie numerica e giustificata dal suo inserimento nel patrimonio di pensieri che l'umanità ha accumulato nel corso della storia. La logica non è il linguaggio «primario» che esprime l'essenza delle entità aritmetiche, ma una tecnica ausiliaria, che ha le sue radici nel linguaggio quotidiano: di conseguenza il criterio di esistenza delle entità aritmetiche non è la conformità alle leggi logiche, ma la loro effettiva costruibilità.

L'intuizionismo si configura così come un rigoroso finitismo, che trova la sua espressione nel rifiuto del principio del terzo escluso come criterio di esistenza.

Pur non inscrivendosi in falso contro tutte le tesi del *Tractatus*, le teorie di Brouwer ne mettevano in crisi i presupposti fondamentali[2].

Ritornato a Cambridge nel gennaio del 1929, Wittgenstein cominciò subito a scrivere e, contemporaneamente, ebbe inizio la serie delle sue «innumerevoli» conversazioni con F.P. Ramsey, un giovane economista di Cambridge che sei anni prima aveva scritto per "Mind" un'acuta recensione al *Tractatus* e col quale Wittgenstein si era già incontrato a Vienna negli anni 1923 e '24. Nel giugno 1929 Wittgenstein conseguiva il dottorato in filosofia discutendo il *Tractatus*.

L'anno successivo veniva nominato Fellow del Trinity College.

Il risultato del suo primo anno di lavoro a Cambridge fu un libro, diviso in brevi paragrafi e destinato probabilmente alla pubblicazione, recante il titolo di *Philosophische Bemerkungen* e rimasto inedito sino al 1964[3]. Esso ci presenta un Wittgenstein già orientato verso la problematica delle *Ricerche*, anche se non ancora decisamente convertito ad essa. L'influenza di Brouwer è evidente, oltre che nella

scelta dei temi, nell'abbandono della concezione della logica come linguaggio "fenomenologico" o "primario" e nel riconoscimento che i linguaggi costituiscono una classe, la cui descrizione è il compito essenziale della filosofia (Phil. Bem., I, 1).

Il linguaggio è uno strumento che permette molti usi; le parole sono come impugnature, che rendono possibili le operazioni più diverse (Phil. Bem., II, 13). L'analisi linguistica diventa così «l'analisi delle proposizioni, così come sono» (Phil. Bem., I, 3) e il compito di giustificare le possibilità d'impiego del linguaggio è affidato alla grammatica. Le *Philosophische Bemerkungen* prendono le mosse dalla discussione del problema se la grammatica sia «fenomenologica» o «fisica», se cioè serva a fondare gli usi del linguaggio o se invece si limiti a descriverli; le due dimensioni tuttavia non possono essere tenute distinte, perché, anche se «spiegare è più che descrivere», «ogni spiegazione implica una descrizione» (Phil. Bem., I, 1). Una certa affinità tematica e terminologica, nonché il tono di molte analisi, fanno pensare che Wittgenstein sia venuto in qualche modo in contatto con le *Logische Untersuchungen* a cui fu affidata, nei primi decenni del Novecento, la fama di Husserl in Gran Bretagna[4].

Ma la liberazione dall'impianto del *Tractatus* non poteva avvenire senza la rinuncia definitiva alla dottrina del significato. È questa la parte della speculazione wittgensteiniana che, in mancanza di documentazioni precise, si presta maggiormente alle ipotesi. Secondo una tradizione volentieri accettata dai suoi agiografi, Wittgenstein sarebbe stato indotto ad abbandonare la teoria del significato da una boutade di Piero Sraffa, il quale, durante una conversazione avvenuta in treno, gli avrebbe chiesto quale sia la forma logica di un tipico gesto napoletano[5]; più probabilmente l'abbandono di questa dottrina andò lentamente maturando attraverso le discussioni con Ramsey e Sraffa, e il contatto con i problemi della matematica da un lato e con l'ambiente filosofico anglosassone dall'altro. Il documento del cambiamento di prospettiva si trova nei due "Quaderni" conosciuti sotto il nome di *Blue Book* e *Brown Book*[6]; il primo di essi risale al 1933-34 ed è una raccolta di appunti fatta da allievi; il secondo fu dettato da Wittgenstein stesso a Francis Skinner ed Alice Ambrose nel 1935. Entrambi i "Quaderni" si aprono con il problema: che cos'è il significato di una parola?, ed entrambi contengono, in embrione, le teorie esposte nelle *Ricerche* (il *Brown Book* può anzi essere considerato come un primo abbozzo delle *Ricerche*, tanto puntuali sono le corrispondenze fra i due testi). La differenza principale fra i due «Quaderni» si ritrova soprattutto nella concezione del giuoco linguistico. Nel *Blue Book* un giuoco linguistico è «una forma primitiva di linguaggio»; immaginare giuochi linguistici diversi significa immaginare forme di notazione: il giuoco linguistico non è primario

rispetto ai significati delle parole e la spiegazione di ciò che «la gente intende» è affidata alla spiegazione di questi significati. Nel secondo «Quaderno» Wittgenstein parla invece dei giuochi linguistici come di «differenti sistemi di comunicazione»; afferma la tesi secondo cui l'apprendimento del giuoco linguistico è preliminare alla comprensione delle parole; mette l'accento sulla funzione dell'addestramento nell'apprendimento del linguaggio. La concezione delle *Ricerche* è ormai matura. Non è ancora chiaro, però, quale posto spetti ai giuochi linguistici nella «terapia» linguistica, né quale sia «la grossa questione» che sarà al centro delle *Ricerche*: qual è la forma generale della proposizione e del linguaggio, e quale il significato della molteplicità dei linguaggi (*Ricerche*, I, 65-66)[7].

Tale significato doveva chiarirsi attraverso la riconsiderazione dei fondamenti della matematica.

Wittgenstein lavorò a questo problema a partire dal 1929. I suoi pensieri sono affidati a una serie di appunti, pubblicati in parte nel 1956 con il titolo *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*; i più antichi fra gli appunti pubblicati risalgono al 1937 e rientrano chiaramente nell'ordine di idee delle *Ricerche*[8]. Il sistema dei *Principia* comincia a mostrare incrinature sotto la spinta delle critiche che intuizionisti e formalisti gli muovono; l'idea di una fondazione assoluta dell'aritmetica va perdendo lentamente il suo credito mentre si configura la possibilità che tecniche e soluzioni diverse possano coesistere senza elidersi a vicenda.

Wittgenstein attacca decisamente la pretesa di dare al problema dei fondamenti una risposta unilaterale.

L'aritmetica non è lo sviluppo di una logica unica e assoluta, così come non è prodotto del pensiero o dell'intuizione, o sistema assiomatico: essa è, in realtà, un «guazzabuglio di tecniche» in cui è appena possibile fare un po' d'ordine.

In questo è simile al linguaggio quotidiano: un insieme di strumenti eterogenei, creati per scopi diversi, che fanno parte di un complesso sistema di forme di vita. Il matematico non contempla essenze, ma le crea; non scopre, ma inventa. Ciò che in matematica c'è di profondo, di essenziale, è depositato nella grammatica; la forza costrittiva delle prove, il carattere necessitante delle regole, sono legati alla stabilità delle istituzioni umane; sono consuetudini che abbiamo assimilato col linguaggio, convenzioni di cui è intessuto il nostro agire quotidiano.

Ciò fa sorgere in noi l'illusione che la matematica sia legata a forme immutabili del pensiero o della realtà, ma in effetti le sue proposizioni sono modelli, paradigmi grammaticali «assunti una volta per tutte tra gli strumenti del nostro linguaggio». In esse non è insita nessuna necessità logica: un cambiamento nelle regole della

matematica e nei nostri giuochi linguistici quotidiani è logicamente possibile; lo rendono di fatto irrealizzabile i legami di queste regole e di questi paradigmi con tutta quanta la nostra «storia naturale».

La lezione che Wittgenstein trae da queste considerazioni è che una ricerca dei fondamenti dell'aritmetica deve rendere conto, innanzi tutto, delle applicazioni dell'aritmetica alla vita di tutti i giorni.

Wittgenstein polemizza con i matematici come Frege o Cantor, per cui l'aritmetica deve soprattutto assolvere al compito di descrivere le strutture necessarie dell'essere. Il logicista ci inganna con la sua «chiacchiera formalistica», ma perde di vista l'uso «in borghese» dell'aritmetica, quello per cui i numeri e le operazioni sui numeri diventano parte dei fatti più semplici della vita: per mettere in crisi questo atteggiamento, Wittgenstein riprende tutta una serie di temi in voga tra i matematici psicologisti dell'Ottocento[9]. Come possiamo essere sicuri che il numero degli oggetti che contiamo non cambi sotto i nostri occhi, o che non cambino i segni che stiamo manipolando? Che cosa giustifica l'aspettativa che i risultati dei nostri calcoli non varino? In che misura entrano nel contare, nel calcolare, nell'inferire, la memoria, la capacità di cogliere un insieme di segni con una sola occhiata, la perspicuità e la brevità dei nostri sistemi di notazione? Che cosa significa capire una dimostrazione, saper continuare una successione? A quali fattori fisici e percettivi è legato il riconoscimento di una prova? A quali la possibilità di mettere in corrispondenza biunivoca gli elementi di un insieme? Qualunque tentativo di fondazione dell'aritmetica deve fare i conti, volente o nolente, con questi problemi; lo stesso tentativo riduzionistico di Frege e Russell si fonda sul presupposto implicito della stabilità dei nostri sistemi di notazione e dell'uniformità dei nostri schemi percettivi. Ciò non significa, tuttavia, che la matematica sia psicologia, o si fondi su basi empiriche; in quanto paradigma, modello linguistico primitivo, essa non dipende né dai nostri stati interni né dalle strutture del mondo esterno. Ciò significa soltanto che per rendere conto della sua intersoggettività e della sua possibilità di interagire col mondo dell'esperienza occorre partire non già dall'analisi delle sue strutture algoritmiche, ma da quella del linguaggio quotidiano, in cui sono depositati gli schemi sui quali costruiamo le nostre conoscenze.

Le annotazioni pubblicate come *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* erano destinate a far parte delle *Ricerche*: il frammento dato alle stampe come parte I delle *Bemerkungen* era stato inserito da Wittgenstein in una prima stesura manoscritta delle *Ricerche*, mentre i paragrafi 547-68 della versione definitiva di queste ultime concludevano la prima parte delle *Bemerkungen*[10]; i paragrafi 1 sgg. della prima parte delle *Bemerkungen* sono sostanzialmente identici ai paragrafi 189-90 sgg. delle *Ricerche*.

La stessa concordanza si ritrova tra i paragrafi 122-30 e 193-97 delle due opere. Le *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* e gli scritti pubblicati poi come *Ricerche filosofiche* furono dunque pensati e composti come parti di un'unica opera (le sezioni II-V delle *Bemerkungen* e le appendici furono scritte tra il 1938 e il 1944, quasi contemporaneamente alla prima parte delle *Ricerche*). Sembra legittimo concludere che, se la comprensione del contenuto delle *Bemerkungen* richiede il riferimento ai temi delle *Ricerche*, questi ultimi acquistano il loro significato autentico dal riferimento all'analisi dei fondamenti dell'aritmetica. Altri motivi possono aver influenzato la formazione del «secondo» Wittgenstein: la lettura dei *Principles of Psychology* di James (e quindi il contatto con una certa corrente del pragmatismo americano) e di altre opere di psicologia, del resto citate nelle *Ricerche*; il contatto quotidiano con i problemi della filosofia anglosassone, in special modo col «realismo del senso comune» di Moore, alcuni temi del quale riecheggiano in più di una pagina del libro[11]. Ma l'interesse di Wittgenstein continuò ad essere legato al problema dei fondamenti della matematica e della logica: da questo punto di vista, quali che siano altri possibili esiti, le *Ricerche* possono essere considerate come il tentativo di giustificare e unificare, attraverso la riconsiderazione dei concetti base della logica, il punto di vista sui fondamenti della matematica.

I problemi emersi dalla considerazione del linguaggio aritmetico implicano, da un lato, l'eliminazione definitiva del mito di un significato unico, che sottostà a una pretesa «forma generale» della proposizione; dall'altro la chiarificazione del linguaggio nelle sue forme primitive, e del meccanismo dell'apprendimento dei paradigmi che stanno a fondamento dell'uso linguistico quotidiano. Si tratta, in realtà, di due aspetti di un unico problema la cui risoluzione sta nell'elaborazione della nozione di giuoco linguistico. Di un linguaggio in cui a ogni parola corrisponda un oggetto si può parlare soltanto nel caso di sistemi di comunicazione primitivi, come quelli con cui si insegna a parlare ai bambini, mostrando loro gli oggetti e pronunciandone il nome. Questi sono giochi linguistici. Ma appare chiaro che il giuoco dell'indicare oggetti non può funzionare se non all'interno di un'istituzione in cui siano già noti i modi e gli obbiettivi delle definizioni ostensive, e in cui siano accettate certe convenzioni (o certe consuetudini) relative all'indicare, al denominare, al ripetere nomi (I, 9). Tale istituzione è incorporata in un contesto più ampio di situazioni, di «forme di vita»: un giuoco linguistico può sussistere soltanto dove sussista un tutto «costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto». In questo senso il linguaggio può essere considerato come un insieme di giochi linguistici, la cui molteplicità è in diretta relazione con gli scopi a cui serve: esso è paragonabile a

una città, costruita in tempi diversi, fatta di edifici dagli scopi e dalle funzioni più differenti; o a un insieme di attrezzi, che ricevono il loro senso dal fatto che l'usarli «fa parte di un'attività, o di una forma di vita» (I, 23). Considerare i giuochi linguistici nel loro funzionamento primitivo significa mettere in opera lo strumento che scardina il mito secondo cui è possibile «afferrare l'essenza incomparabile del linguaggio» isolando alcune strutture privilegiate: proposizione, parola, deduzione, verità; riconoscere che, se queste parole devono avere un uso, esso dev'essere «terra-terra», come quello di «tavolo», «lampada», «porta». L'unità del linguaggio si chiarisce allora come una «superstizione [...] originata, essa stessa, da illusioni grammaticali» (I, 110). Con il mito di tale unità cade anche l'ideale di una filosofia come scienza normativa, che tenta di riportare l'ordine del linguaggio naturale a un «super-ordine tra super-concetti»: «ogni proposizione del nostro linguaggio “è in ordine così com'è” », e «l'ordine perfetto deve dunque essere presente anche nella proposizione più vaga» (I, 98).

Per questo la filosofia «non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio», ma può soltanto descriverlo; «non può nemmeno fondarlo», ma deve lasciare tutto, anche la matematica, «così com'è» (I, 124). Il «problema filosofico» è una specie di illusione che nasce dalla complessità del linguaggio comune: nei confronti di tale illusione la filosofia ha semplicemente una funzione terapeutica, che consiste nel denunciarne l'origine, riportando la sgrammaticatura alla sua forma corretta; allora anche il problema filosofico scompare. Lo strumento di questa terapia è ancora il giuoco linguistico; in quanto tale esso cura la «malattia filosofica» in due modi: 1) Fa scomparire il problema mostrando che si tratta di un problema come qualsiasi altro, che è, come ogni altra cosa, «là in mostra»: che «non c'è neanche nulla da spiegare» e che «ciò che è nascosto non ci interessa» (I, 126). 2) Fa vedere che, ridotto alla sua forma grammaticale, il problema si riduce a una serie di parole a cui non è possibile connettere alcun senso, o che hanno un senso chiaramente assurdo (come quando i filosofi parlano della «forma», come di uno scheletro impalpabile dell'oggetto; o della possibilità, come del fantasma di un fatto; o della sostanza, come di ciò che sussiste di una cosa quando tutto il resto è scomparso. Come dire: ciò che resta del carciofo quando ne togliamo via tutte le foglie). In questo caso un problema filosofico avrà la forma «non mi ci raccapezzo» (I, 123): la chiarezza completa, a cui aspiriamo, si raggiunge «quando i problemi filosofici svaniscono del tutto» (I, 133).

Ma la riduzione del significato all'uso, e il riconoscimento che questo può essere compreso soltanto facendo riferimento alle «forme di vita», ai nostri atteggiamenti e alle nostre reazioni, implica la considerazione delle regole di quest'uso, e del nostro atteggiamento di

fronte ad esse. Che cosa significa «comprendere un ordine», «seguire una regola», «saper fare qualcosa»? Qui il problema si allarga: comprendere, sapere, credere, sono stati interni.

Si dovrà dire che la liquidazione del significato nell'uso riposa sul presupposto che abbiano significato le parole che si riferiscono a stati interni, a credenze, a «esperienze vissute»? È chiaro che per Wittgenstein la risposta a tale problema deve passare attraverso l'analisi dell'uso linguistico di «credere», «sapere», «comprendere»...

Quando dico che Tizio sa seguire una regola, o ha compreso l'ordine che gli ho dato? Quando, dopo avergli insegnato, poniamo, a continuare una successione numerica (spiegandogli, ad esempio, la legge che la definisce) vedo che si comporta in un certo modo e costato regolarità nel suo comportamento, in base a prove ripetute. Quello che accade in lui non è importante, così come non lo è quello che accade in me, in un caso analogo; o almeno, è importante soltanto nella misura in cui quello che accade in lui (o in me) ha un aspetto pubblico, traducibile in termini di comportamento; e questo lato pubblico è sempre adagiato in, e reso possibile da, una consuetudine, fa parte di un sistema di istituzioni: non può esistere un uomo che abbia seguito una regola una sola volta nella sua vita; obbedire, giocare a scacchi, seguire una regola, fare una comunicazione, sono usi, istituzioni, abitudini. «Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio» (I, 199). Lo stesso può dirsi di tutti gli altri «stati interni»: l'intendere, il «vedere come», lo sperare, il provar dolore, non godono di uno status speciale o di una via d'accesso privilegiata.

Nessuno di questi stati sarebbe possibile senza l'istituzione dell'impiego di un linguaggio. Può sperare «solo colui che è padrone del linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita» (II, 1). Un cane non può sperare, non può simulare, non può aspettarsi nulla.

Anzi, agli stati interni non è possibile applicare i criteri di esistenza che si applicano, poniamo, a un tavolo o a una sedia. Tavoli e sedie esistono nel tempo e nello spazio: dove, quando e per quanto tempo esistono gli stati interni? Nei nervi, nelle ossa, nei muscoli? È possibile localizzarli con esattezza nel tempo e nello spazio? Ha senso il dire, ad esempio: «il mio dolore è cominciato alle 5 del pomeriggio, e l'ho sentito per un secondo»? O: «Per due minuti, con la parola "gatto" ho inteso il mio gatto»? Tutta la seconda parte delle Ricerche è dedicata a cacciare «lo spettro» dalla «macchina» (secondo l'espressione di Ryle) e a ridurre la descrizione degli stati interni alla descrizione dell'uso delle parole che li rappresentano; ma questa riduzione è, allo stesso tempo, la ricerca di un criterio che renda possibile su di essi un discorso oggettivo («Io posso sapere quello che pensa l'altro, non

quello che penso io. È corretto dire “Io so quello che tu pensi”, ed è scorretto dire: “Io so quello che penso” » [II, XI]). Questa riduzione, e questa ricerca, è anche l'autofondazione dell'analisi linguistica, il tentativo del recupero, a un livello oggettivo, del discorso filosofico sulle «forme di vita» più complesse e sfuggenti. Le *Ricerche* gettano così la base per la *destructio destructionis philosophiae* intrapresa nel *Tractatus*. Per il Wittgenstein del *Tractatus* al filosofo non restava che sistemare alcune questioni di dettaglio, e poi chiudere bottega; le *Ricerche* gli lasciano la possibilità di non rimanere disoccupato. Il problema filosofico è un imbroglio o un fraintendimento, ma non è destinato a sparire dopo un'adeguata terapia.

L'esistenza del linguaggio come molteplicità irriducibile di strumenti, di forme di vita, di consuetudini garantisce quest'ultimo dalla cristallizzazione profetizzata nel *Tractatus*. La stessa esistenza del linguaggio, la sua funzione essenziale, sembrano infatti legate alla possibilità che si diano problemi e se ne possa cercare la soluzione. Le *Ricerche* si chiudono indicando una strada all'indagine filosofica: un'indagine che «potrebbe meritare il nome di indagine sui “fondamenti della matematica” »; ma neanche gli altri campi del sapere filosofico sembrano esclusi, nella misura in cui sono legati alle istituzioni umane, ed è possibile applicare ad essi il criterio di oggettività che emerge dalle analisi wittgensteiniane; nella misura cioè in cui siano disposti a pagare, per il raggiungimento di un'oggettività consapevole delle sue possibilità effettive, il prezzo dell'assolutezza.

Mario Trinchero

Nota del traduttore

La presente traduzione è stata condotta sul testo tedesco dell'edizione inglese, L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, trad. inglese di G.E.M. Anscombe, Oxford 1953.

Alcune difficoltà sono sorte riguardo alla traduzione italiana dei termini *Geist*, *Seele* e derivati.

Geist è stato tradotto ora con «spirito» ora con «mente»; *Seele* prevalentemente con «anima»; eventuali oscillazioni, imposte dal contesto, sono state annotate. Un'altra famiglia di termini la cui traduzione ha presentato qualche problema è quella derivante dal verbo *vorstellen*: li ho risolti traducendo di regola *sich vorstellen* con «immaginare-arsi»; più raramente con «rappresentare-arsi».

Vorstellung è quasi sempre «rappresentazione»; qualche volta «immaginazione». *Vorstellungsbild* è «immagine mentale». Nei casi dubbi, alla traduzione italiana è stato affiancato il termine tedesco. La difficoltà di traduzione di questo termine sorge soprattutto dal fatto che il tedesco *Bild* si è dovuto rendere con «immagine», cosicché dalla traduzione di *vorstellen* e di *Bild* risulterebbe un'affinità etimologica che non esiste né in tedesco, né nelle intenzioni di Wittgenstein. Ma rendere *vorstellen* sempre con «rappresentare» avrebbe creato una pesantezza d'espressione tale da rendere faticosa la lettura di molti brani. Ho perciò sacrificato la concordanza etimologica alla leggibilità, affiancando il termine tedesco corrispondente nei casi in cui potessero sorgere dubbi.

Altri casi dubbi sono stati risolti di volta in volta indicando il termine tedesco corrispondente.

Data la distanza cronologica e concettuale che separa le *Ricerche* dal *Tractatus* non ho cercato una concordanza terminologica puntuale con la traduzione di A.G. Conte.

Concordanze e discordanze sono state discusse tra noi, ma la responsabilità per le decisioni finali spetta unicamente a me.

La traduzione dei paragrafi 1-499 della parte I è opera di R. Piovesan.

Così com'è presentata qui, è il frutto di un rimaneggiamento

compiuto da me, rimaneggiamento il cui unico scopo è stato quello di assicurare unità stilistica all'intera traduzione. Mia è la responsabilità per la scelta dei criteri interpretativi e per eventuali errori, omissioni, incomprensioni.

I passi separati dal rimanente del testo da una linea sono ritagli di appunti, che Wittgenstein inserì nel manoscritto senza ulteriori indicazioni. Le parole tra parentesi doppie sono riferimenti di Wittgenstein ad osservazioni contenute in questo o in altri lavori.

M. T.

*Überhaupt hat der Fortschritt das an sich,
dass er viel grösser aussieht, als er wirklich ist.*

Johann Nepomuk Nestroy

Prefazione dell'autore

I pensieri che pubblico nelle pagine seguenti costituiscono il precipitato di ricerche filosofiche che mi hanno tenuto occupato negli ultimi sedici anni. Essi riguardano molti oggetti: il concetto di significato, di comprendere, di proposizione, di logica, i fondamenti della matematica, gli stati di coscienza, e altre cose ancora. Ho messo giù tutti questi pensieri sotto forma di osservazioni, di brevi paragrafi. Alcuni di essi sono disposti in lunghe catene e trattano il medesimo soggetto; alcuni altri cambiano bruscamente argomento, saltando da una regione all'altra. In principio era mia intenzione raccogliere tutte queste cose in un libro, la cui forma immaginavo di volta in volta diversa. Essenziale mi sembrava, in ogni caso, che i pensieri dovessero procedere da un soggetto all'altro secondo una successione naturale e continua.

Dopo diversi infelici tentativi di riunire in un tutto così fatto i risultati a cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto allo stato di osservazioni filosofiche; che non appena tentavo di costringere i miei pensieri in una direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano. -- E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura della stessa ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni. - Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande.

Gli stessi (o quasi gli stessi) punti furono avvicinati, sempre di nuovo, da direzioni differenti, e sempre nuove immagini furono schizzate. Un gran numero di esse erano state abbozzate in malo modo, o non riuscivano a cogliere le caratteristiche del soggetto, contrassegnate com'erano da tutte le manchevolezze che rivelano il cattivo disegnatore. E quando le scartai ne rimasero un certo numero, riuscite a metà, che dovettero essere riordinate e spesso tagliate, in modo da poter dare all'osservatore un'immagine del paesaggio. - Così questo libro è davvero soltanto un album.

A dire il vero, fino a poco tempo fa avevo rinunciato all'idea di

pubblicare il mio lavoro mentre ero in vita. Ogni tanto, però, quest'idea rispuntava, soprattutto perché avevo dovuto costatare come i miei risultati, divulgati attraverso lezioni, manoscritti e discussioni, circolassero variamente fraintesi, annacquati o mutilati. Ciò stuzzicò la mia vanità, e durai fatica a farla tacere.

Quattro anni fa ebbi l'occasione di rileggere il mio primo libro (il *Tractatus logico-philosophicus*) e di spiegare le idee che vi sono espresse. Improvvisamente mi parve che avrei dovuto pubblicare quei vecchi pensieri insieme coi nuovi, e che questi ultimi sarebbero stati messi in giusta luce soltanto dalla contrapposizione col mio vecchio modo di pensare, e sullo sfondo di esso.

Riprendendo a occuparmi di nuovo di filosofia, sedici anni fa, dovetti infatti riconoscere i gravi errori che avevo commesso in quel primo libro. A riconoscere questi errori mi fu d'aiuto - in una misura che io stesso riesco difficilmente a valutare - la critica a cui le mie idee furono sottoposte da Frank Ramsey - col quale le avevo discusse in innumerevoli conversazioni negli ultimi due anni della sua vita. - Ancor più che a questa critica - sempre vigorosa e sicura - la mia gratitudine va a quella che un insegnante di quest'Università, P. Sraffa, ha per molti anni esercitato incessantemente sul mio pensiero. A questo stimolo sono debitore delle più feconde idee contenute nel presente scritto.

Per più d'una ragione quello che pubblico qui avrà punti di contatto con quello che altri oggi scrive. - Le mie osservazioni non portano nessun marchio di fabbrica che le contrassegni come mie - così non intendo avanzare alcuna pretesa sulla loro proprietà.

Le rendo pubbliche con sentimenti dubbiosi. Che a questo lavoro, nella sua pochezza, e nell'oscurità del tempo presente, sia dato di gettar luce in questo o in quel cervello, non è impossibile; ma che ciò avvenga non è certamente probabile.

Non vorrei, con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare. Ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé.

Avrei preferito produrre un buon libro. Non è andata così; ma è ormai passato il tempo in cui avrei potuto renderlo migliore.

L. W.

Cambridge, gennaio 1945.

Parte prima

1. Agostino, *Confessioni*, I, 8: «cum ipsi [maiores homines] appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam»[12].

In queste parole troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano. E precisamente questa: Le parole del linguaggio denominano oggetti - le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. -- In quest'immagine del linguaggio troviamo le radici dell'idea: Ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l'oggetto per il quale la parola sta.

Di una differenza fra tipi di parole Agostino non parla. Chi descrive in questo modo l'apprendimento del linguaggio pensa, così credo, anzitutto a sostantivi come «tavolo», «sedia», «pane» e ai nomi di persona, e solo in un secondo tempo ai nomi di certe attività e proprietà; e pensa ai rimanenti tipi di parole come a qualcosa che si accomoderà.

Pensa ora a quest'impiego del linguaggio: Mando uno a far la spesa.

Gli do un biglietto su cui stanno i segni: «cinque mele rosse». Quello porta il biglietto al fruttivendolo; questi apre il cassetto su cui c'è il segno «mele»; quindi cerca in una tabella la parola «rosso» e trova, in corrispondenza ad essa, un campione di colore; poi recita la successione dei numeri cardinali - supponiamo che la sappia a memoria - fino alla parola «cinque» e ad ogni numero tira fuori dal cassetto una mela che ha il colore del campione. -- Così, o pressappoco così, si opera con le parole. -- «Ma come fa a sapere dove e come deve cercare la parola "rosso", e che cosa deve fare con la parola "cinque"?» -Bene, suppongo che agisca nel modo che ho descritto. A un certo punto le spiegazioni hanno termine. - Ma che cos'è il significato della parola «cinque»? - Qui non si faceva parola di un tale significato; ma solo del modo in cui si usa la parola «cinque».

2. Quel concetto filosofico di significato è al suo posto in una rappresentazione primitiva del modo e della maniera in cui funziona il linguaggio. Ma si può anche dire che sia la rappresentazione di un linguaggio più primitivo del nostro.

Immaginiamo un linguaggio per il quale valga la descrizione dataci da Agostino: Questo linguaggio deve servire alla comunicazione tra un muratore, A, e un suo aiutante, B. A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente delle parole: «mattone», «pilastro», «lastra», «trave». A grida queste parole; - B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido.

-- Considera questo come un linguaggio primitivo completo.

3. Agostino descrive, potremmo dire, un sistema di comunicazione; solo che non tutto ciò che chiamiamo linguaggio è questo sistema. E questo va detto in molti casi in cui sorge la questione: «Questa descrizione è utilizzabile o inutilizzabile?» La risposta sarà allora: «Sì, è utilizzabile, ma soltanto per questa regione strettamente circoscritta, non per il tutto che tu pretendevi di descrivere».

È come se uno desse a qualcun altro questa definizione: «Il giocare consiste nel muovere cose su una superficie, secondo certe regole...» e noi gli rispondestimo: Sembra che tu pensi ai giochi fatti sulla scacchiera; ma questi non sono tutti i giochi. Puoi rendere corretta la tua definizione restringendola espressamente a questi giochi.

4. Immagina una scrittura in cui le lettere vengano utilizzate per designare suoni, ma anche per designare l'accentuazione, e come segni d'interpunzione. (Una scrittura può essere concepita come un linguaggio per la descrizione d'immagini sonore.) Ora immagina che qualcuno intenda quella scrittura come se ad ogni lettera corrispondesse semplicemente un suono e le lettere non avessero anche altre funzioni, del tutto diverse. A una siffatta, troppo semplice concezione della scrittura somiglia la concezione che Agostino ha del linguaggio.

5. Se si considera l'esempio del §1, si può forse avere un'idea della misura in cui il concetto generale di significato della parola circonda il funzionamento del linguaggio di una caligine, che rende impossibile una visione chiara. - La nebbia si dissipa quando studiamo i fenomeni del linguaggio nei modi primitivi del suo impiego, nei quali si può avere una visione chiara e completa dello scopo e del funzionamento delle parole.

Tali forme primitive del linguaggio impiega il bambino quando impara a parlare. In questo caso l'insegnamento del linguaggio non è spiegazione, ma addestramento.

6. Potremmo immaginare che il linguaggio esemplificato nel §2 sia tutto quanto il linguaggio di A e B; anzi, tutto il linguaggio di una tribù. I bambini vengono educati a svolgere queste attività, a usare, nello svolgerle, queste parole, e a reagire in questo modo alle parole

altrui.

Una parte importante dell'addestramento consisterà in ciò: l'insegnante indica al bambino determinati oggetti, dirige la sua attenzione su di essi e pronuncia, al tempo stesso, una parola; ad esempio pronuncia la parola «lastra», e intanto gli mostra un oggetto di questa forma. (Non chiamerò questo procedimento «spiegazione» o «definizione ostensiva», perché il bambino non può ancora chiedere il nome degli oggetti. Lo chiamerò «insegnamento ostensivo» delle parole.

-- Dico che esso costituisce una parte importante dell'addestramento, perché così accade presso gli uomini; non perché non si possa immaginare diversamente.) Si può dire che questo insegnamento ostensivo delle parole stabilisce una connessione associativa tra la parola e la cosa. Ma che cosa vuol dire? Bene, può voler dire diverse cose; ma prima di tutto si pensa che quando il bambino ode una certa parola gli si presenti alla mente l'immagine di una certa cosa.

Ma, posto che ciò accada, - è questo lo scopo della parola? - Sì, può esserlo. - Posso immaginare un siffatto impiego delle parole (successioni di suoni). (Pronunciare una parola è come toccare un tasto sul pianoforte delle rappresentazioni.) Ma nel linguaggio descritto nel §2 lo scopo delle parole non è quello di suscitare rappresentazioni.

(Naturalmente si può anche trovare che ciò è utile al conseguimento dello scopo vero e proprio.).

Ma se l'insegnamento ostensivo produce quest'effetto, - devo dire che ha per effetto la comprensione delle parole? Non comprende il grido «Lastra!» chi, udendolo, agisce in questo modo così e così? - Certo, a ciò ha contribuito l'insegnamento ostensivo; però solo in quanto associato a un determinato tipo di istruzione. Connesso con un tipo d'istruzione diverso, lo stesso insegnamento ostensivo di questa parola avrebbe avuto come effetto una comprensione del tutto diversa.

«Aggiusto un freno collegando una barra a una leva». - Certo, se è dato tutto il resto del meccanismo. Solo in connessione con questo, la leva è la leva di un freno; isolata dal suo sostegno non è neppure una leva; può essere qualsiasi cosa possibile, e anche nulla.

7. Nella pratica dell'uso del linguaggio (2) una delle parti grida alcune parole e l'altra agisce conformemente ad esse; invece nell'insegnamento del linguaggio si troverà questo processo: L'allievo nomina gli oggetti. Cioè pronuncia la parola quando l'insegnante gli mostra quel pezzo. - Anzi, qui si troverà un esercizio ancora più semplice: lo scolaro ripete le parole che l'insegnante gli suggerisce. - Entrambi questi processi somigliano al linguaggio.

Possiamo anche immaginare che l'intero processo dell'uso delle

parole, descritto nel §2, sia uno di quei giochi mediante i quali i bambini apprendono la loro lingua materna. Li chiamerò «giochi linguistici» e talvolta parlerò di un linguaggio primitivo come di un gioco linguistico.

E si potrebbe chiamare giuoco linguistico anche il processo del nominare i pezzi, e quello consistente nella ripetizione, da parte dello scolaro, delle parole suggerite dall'insegnante. Pensa a taluni usi delle parole nel giuoco del giro-giro-tondo.

Inoltre chiamerò «giuoco linguistico» anche tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto.

8. Consideriamo ora un ampliamento del linguaggio (2). Oltre alle quattro parole «mattone», «pilastro», ecc., supponiamo che esso contenga una serie di parole che vengono impiegate nello stesso modo in cui il negoziante del §1 impiega i numerali (può essere la serie delle lettere dell'alfabeto); inoltre contiene due parole che potrebbero suonare «là» e «questo» (ciò, infatti, fornisce già un'indicazione approssimativa circa il loro scopo), le quali vengono usate insieme con un gesto indicatore della mano; e infine un certo numero di campioni di colori. A dà un ordine del tipo «d-lastra-là». Così facendo mostra all'aiutante un campione di colore, e, pronunciando la parola «là», indica un punto del cantiere.

Dal mucchio di lastre B ne prende una del colore del campione per ogni lettera dell'alfabeto, fino a «d», e le porta nel punto indicato da A. - In altre occasioni A dà l'ordine: «questo-là». Dicendo «questo» indica una pietra da costruzione. E così via.

9. Quando impara questo linguaggio, il bambino deve imparare a memoria la serie dei “numerali” a, b, c,... E deve anche imparare il loro uso. Quest'istruzione comprenderà anche un insegnamento ostensivo delle parole? Ebbene, per esempio si indicano alcune lastre e si conta: «a, b, c, lastre».

- Una maggior somiglianza con l'insegnamento ostensivo delle parole «mattone», «pilastro», ecc., avrebbe l'insegnamento ostensivo di numerali che non servissero a contare, ma a designare gruppi di cose che possono venir afferrati con lo sguardo.

Proprio così i bambini imparano l'uso dei primi cinque o sei numeri cardinali.

Anche «là» e «questo» si insegnano ostensivamente? - Immagina in qual modo si potrebbe insegnare il loro uso! Indicando luoghi e oggetti, - ma qui l'indicare ha luogo anche nell'uso delle parole, e non soltanto nell'apprendimento dell'uso.

10. Che cosa designano le parole di questo linguaggio? - Che cosa, se non il modo del loro uso, dovrebbe rivelare ciò che designano? E noi l'abbiamo già descritto. L'espressione «questa parola designa ciò» dovrebbe dunque diventare una parte di questa descrizione. Oppure:

la descrizione deve venire ridotta alla forma: «La parola... designa...» Naturalmente possiamo abbreviare la descrizione dell'uso della parola «lastra» dicendo semplicemente che questa parola designa quest'oggetto.

Faremo ciò quando, per esempio, si tratta solo di eliminare l'equivoco che la parola «lastra» si riferisca a quel pezzo da costruzione che in realtà chiamiamo «mattone», - essendo però già noti il modo e la maniera di questo «riferimento», vale a dire l'uso di queste parole in tutto il rimanente.

E allo stesso modo si può dire che i segni «a», «b», ecc., designano numeri, se ciò toglie di mezzo l'equivoco per cui «a», «b», «c» svolgerebbero, nel linguaggio, l'ufficio che in realtà svolgono «mattone», «pilastro», «lastra». E si può anche dire che «c» designa questo numero e non quello; se, con ciò, si chiarisce in qualche modo che le lettere dell'alfabeto devono venire impiegate secondo la successione a, b, c, d, ecc. e non secondo quella: a, b, d, c.

Ma assimilando in tal modo l'una all'altra le descrizioni degli usi delle parole non si rendono per nulla più simili questi usi! Infatti, come si vede, essi sono completamente eterogenei.

11. Pensa agli strumenti che si trovano in una cassetta di utensili: c'è un martello, una tenaglia, una sega, un cacciavite, un metro, un pentolino per la colla, la colla, chiodi e viti. - Quanto differenti sono le funzioni di questi oggetti, tanto differenti sono le funzioni delle parole. (E ci sono somiglianze qui e là.).

Naturalmente, quello che ci confonde è l'uniformità nel modo di presentarsi delle parole che ci vengono dette, o che troviamo scritte e stampate.

Infatti il loro impiego non ci sta davanti in modo altrettanto evidente.

Specialmente, non quando facciamo filosofia!

12. Come quando guardiamo nella cabina di una locomotiva: ci sono impugnature che hanno tutte, più o meno, lo stesso aspetto. (Ciò è comprensibile, dato che tutte debbono venire afferrate con la mano.) Ma una è l'impugnatura di una manovella che può venir spostata in modo continuo (regola l'apertura di una valvola); un'altra è l'impugnatura di un interruttore che ammette solo due posizioni utili: su e giù; una terza fa parte della leva del freno: più forte si tira più energicamente si frena. Una quarta è l'impugnatura di una pompa: funziona solo fin quando la muoviamo in qua e in là.

13. Dicendo: «ogni parola di questo linguaggio designa qualcosa» non abbiamo ancora detto proprio niente; a meno che non abbiamo precisato quale distinzione desideriamo fare.

(Potrebbe ben darsi, per esempio, che volessimo distinguere le parole del linguaggio (8) da parole «senza significato», come quelle

che si trovano nelle poesie di Lewis Carroll, o da parole come «trallallallera», contenute in una canzone.).

14. Immagina che qualcuno dica: «Tutti gli strumenti servono a modificare qualche cosa. Il martello, la posizione di un chiodo; la sega, la forma di un asse, ecc.». - E che cosa modificano il metro, il pentolino della colla, i chiodi? - «La nostra conoscenza della lunghezza di un oggetto, la temperatura della colla, e la solidità della cassa». -- Ma con quest'assimilazione dell'espressione si sarebbe guadagnato qualcosa?

15. La parola «designare» trova forse la sua applicazione più diretta nei casi in cui il segno è posto sull'oggetto che designa. Supponi che gli strumenti che A utilizza per la costruzione portino certi segni. Se A mostra all'aiutante uno di questi segni, questi gli porterà lo strumento provvisto di quel segno.

Così, o in modo più o meno simile, un nome designa una cosa, e viene dato un nome a una cosa. - Spesso, mentre filosofiamo, si rivela utile dire a noi stessi: Denominare una cosa è come attaccare a un oggetto un cartellino che reca il suo nome.

16. Che dire dei campioni di colori che A mostra a B? - Fanno parte del linguaggio? Come si preferisce. Non fanno parte del linguaggio parlato; ma se dico a qualcuno: «Pronuncia la parola "la" », tu certo considererai anche questo secondo «" la" » come facente parte della proposizione. E tuttavia esso svolge nella proposizione una parte del tutto simile a quella del campione di colore del giuoco linguistico (8); ossia è un modello di ciò che l'altro deve dire.

La cosa più naturale, e che produce la minor confusione, è l'annoverare i campioni tra gli strumenti del linguaggio.

((Osservazione sul pronome riflessivo «questa proposizione».))

17. Potremo dire: nel linguaggio (8) abbiamo differenti tipi di parole.

Infatti la funzione della parola «lastra» e quella della parola «matteone» sono fra loro più simili di quanto non lo siano quelle di «lastra» e di «d». Ma il modo in cui raggruppiamo le parole secondo tipi dipenderà dal fine della classificazione, - e dalla nostra inclinazione.

Pensa ai differenti punti di vista secondo i quali gli utensili si possono classificare in tipi di utensili, o i pezzi degli scacchi in tipi di pezzi.

18. Non lasciarti confondere dal fatto che i linguaggi (2) e (8) consistono esclusivamente di ordini.

Se vuoi dire che, per questo, non sono completi, chiediti se sia completo il nostro linguaggio; - se lo fosse prima che venissero incorporati in esso il simbolismo della chimica e la notazione del calcolo infinitesimale; questi infatti sono, per così dire, i sobborghi del

nostro linguaggio. (E quante case o strade ci vogliono perché una città cominci ad essere città?) Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi.

19. È facile immaginare un linguaggio che consista soltanto di informazioni e di ordini dati in combattimento. - O un linguaggio che consista soltanto di domande e di un'espressione per dire sì e no. E innumerevoli altri. -- E immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita.

Ma che cosa diremo: Il grido «Lastra!», nell'esempio (2), è una proposizione o una parola? - Se è una parola non ha certamente lo stesso significato della parola foneticamente eguale del nostro linguaggio ordinario, perché nel §2 essa è un grido. Ma se è una proposizione, non è certo la proposizione ellittica «Lastra!» del nostro linguaggio. -Per quanto riguarda la prima domanda, puoi dire che «Lastra!» è una parola, o anche una proposizione; o forse, con espressione appropriata, una “proposizione degenerata” (così come in geometria si parla di un'iperbole degenerata); e la nostra proposizione “ellittica” è proprio questo. - Ma senza dubbio è soltanto una forma abbreviata della proposizione «Portami una lastra!», e certo questa proposizione non si trova nell'esempio del §2. Ma perché non dovrei dire, viceversa, che la proposizione «Portami una lastra!” è un prolungamento della proposizione «Lastra!»? - Perché chi grida «Lastra!», intende, propriamente: «Portami una lastra» - Ma come fai a intendere questo, mentre dici «Lastra!»? Dici dentro di te la proposizione non abbreviata? E perché, per dire ciò che uno intende col grido «Lastra!», dovrei tradurre quest'espressione in un'altra? E se significano la stessa cosa, - perché non dovrei dire: «Quando dice “Lastra!” intende “Lastra!” »? Oppure: perché non dovrei poter intendere «Lastra!» se puoi intendere «Portami una lastra»? -- Ma se grido «Lastra!», voglio indubbiamente che mi porti una lastra! -- Certo, ma “questo volere” consiste nel pensare, in una forma qualsiasi, una proposizione diversa da quella che tu dici?

20. Ma sembra proprio che quando uno dice: «Portami una lastra», possa intendere quest'espressione come una lunga parola, corrispondente all'unica parola «Lastra!» -- È dunque possibile intendere un'espressione una volta come una parola e un'altra volta come quattro parole? E come la si intende di solito? -- Credo che saremo propensi a dire: Intendiamo la proposizione come formata da quattro parole quando la usiamo in contrapposizione ad altre proposizioni, come «Passami una lastra», «Portagli una lastra», «Porta due lastre», ecc.; e dunque in contrapposizione a proposizioni che

contengono, in combinazioni diverse, le parole in cui consiste il nostro comando. -- Ma in che cosa consiste l'usare una parola contrapponendola ad altre proposizioni? Forse, mentre le usiamo, queste proposizioni sono sospese davanti a noi? Tutte? E mentre ne pronunciamo una, oppure prima di pronunciarla, o dopo averla pronunciata? - No! Sebbene una spiegazione del genere eserciti su di noi una certa attrattiva, basta che riflettiamo un momento su ciò che effettivamente avviene per accorgerci di essere su una falsa strada. Noi diciamo che usiamo il comando in contrapposizione ad altre proposizioni, perché il nostro linguaggio contiene la possibilità di queste altre proposizioni. Chi non comprende la nostra lingua, uno straniero che abbia sentito più volte qualcuno dare l'ordine «Portami una lastra!», potrebbe pensare che tutta questa serie di suoni sia una parola sola corrispondente, pressappoco, alla parola che nella sua lingua significa «pietra da costruzione». Se avesse dato egli stesso quest'ordine l'avrebbe forse pronunciato diversamente, e noi diremmo: Lo pronuncia in un modo così singolare perché lo considera come una sola parola. -- Ma quando lo pronuncia non avviene in lui anche qualcos'altro qualcosa corrispondente al fatto che egli concepisce la proposizione come una parola? -- In lui può avvenire la stessa cosa, oppure anche qualcos'altro. Che cosa avviene, dentro di te, quando dà un tale ordine? Sei consapevole, mentre lo pronunci, che consiste di quattro parole? Certo tu padroneggi questo linguaggio - nel quale ci sono anche quelle altre proposizioni - ma questo esserne padrone è qualcosa che "avviene" mentre pronunci la proposizione? - Ho bensì concesso che probabilmente lo straniero pronuncerà in modo diverso la proposizione che concepisce in modo diverso; ma non necessariamente ciò che chiamiamo modo erroneo di concepire la proposizione consiste in qualcosa che accompagna l'enunciazione del comando.

La proposizione è "ellittica", non perché ometta qualcosa che intendiamo quando la pronunciamo, ma perché è abbreviata - rispetto a un determinato modello della nostra grammatica. Naturalmente qui si potrebbe sollevare l'obiezione: «Tu ammetti che la proposizione abbreviata e quella non abbreviata abbiano lo stesso senso. Che senso hanno, dunque? - Non c'è un'espressione verbale per questo senso?» -- Ma l'eguale senso delle proposizioni non consiste nel loro eguale impiego? - (In russo si dice «Pietra rossa» invece di «La pietra è rossa»; i russi concepiscono la frase senza copula o aggiungono la copula nel pensiero?)

21. Immagina un giuoco linguistico in cui B, rispondendo a domande postegli da A, lo informa sul numero delle lastre o dei blocchi che si trovano in un mucchio, e sui colori e le forme delle pietre da costruzione che si trovano qua e là. Un'informazione del

genere potrebbe suonare: «Cinque lastre». In che cosa consiste, allora, la differenza fra l'informazione, o asserzione: «Cinque lastre» - e il comando: «Cinque lastre!»? - Ebbene, nella parte che l'enunciazione di queste parole ha nel giuoco linguistico. Ma anche il tono con cui le parole vengono pronunciate può essere diverso, e così pure i gesti, e molte altre cose ancora. Ma potremmo anche immaginare che il tono sia lo stesso, - e infatti un comando e un'informazione possono venir pronunciati con toni e gesti di vario tipo - e che la differenza risieda soltanto nell'impiego. (Naturalmente potremmo anche usare le parole «asserzione» e «comando» per designare una forma proposizionale della grammatica e un'intonazione; così come diciamo che la proposizione «Non è meraviglioso il tempo oggi?», benché venga impiegata come asserzione, è una domanda.) Potremmo anche immaginare un linguaggio in cui tutte le asserzioni avessero la forma e il tono delle domande retoriche; o in cui ogni comando assumesse la forma della domanda: «Vorresti far questo?» Forse allora si dirà: «Quello che dice ha la forma della domanda, ma in realtà è un comando» - cioè: ha la funzione del comando nella prassi del linguaggio.

(Similmente diciamo: «Lo farai», non come profezia, ma come comando. Che cosa fa sì che questa proposizione sia l'una o l'altra cosa?)

22. Il punto di vista di Frege, secondo cui in un'asserzione è contenuta un'assunzione, che è ciò che viene asserito, si basa, propriamente, sulla possibilità offerta dal nostro linguaggio di scrivere ogni proposizione assertoria nella forma: «Si asserisce che le cose stanno così e così». - Ma «Che le cose stanno così e così» non è ancora una proposizione del nostro linguaggio - non è ancora una mossa del giuoco linguistico. E se invece di scrivere: «Si asserisce che...», scrivo: «Si asserisce: le cose stanno così e così», le parole: «Si asserisce» sono affatto superflue.

Potremmo anche scrivere ogni asserzione sotto forma di una domanda seguita da un'affermazione; per esempio: «Piove? Sì!» Ciò mostrerebbe, forse, che in ogni affermazione è contenuta una domanda? Si ha certo il diritto di impiegare un segno di asserzione in contrapposizione, per esempio, al punto interrogativo; oppure per distinguere un'asserzione da una finzione o da una supposizione.

L'errore sta soltanto nel ritenere che l'asserzione consista di due atti: il considerare e l'asserire (assegnare il valore di verità o qualcosa di simile), e che noi compiamo questi atti seguendo il segno della proposizione, pressappoco come quando cantiamo seguendo le note. In realtà il cantare seguendo le note è paragonabile al leggere a voce alta o bassa una proposizione scritta, ma non all'«intendere» (pensare) la proposizione letta.

Il segno d'asserzione di Frege accentua l'inizio della proposizione. Ha quindi una funzione simile a quella del punto fermo.

Distingue l'intero periodo dalla proposizione all'interno del periodo. Se odo qualcuno dire «piove», ma non so se ho udito l'inizio o la fine del periodo, questa proposizione non è ancora, per me, un mezzo di comunicazione.

Immaginiamo un quadro che rappresenti un pugile in una determinata posizione di combattimento. Questo quadro può venire usato per comunicare a qualcuno come deve stare, che posizione deve assumere; oppure che posizione non deve assumere; oppure che posizione ha assunto un determinato uomo in quel posto così e così, ecc. ecc. Si potrebbe, usando la terminologia della chimica, chiamare questo quadro una proposizione-radicale. Allo stesso modo Frege immaginava le «assunzioni».

23. Ma quanti tipi di proposizioni ci sono? Per esempio: asserzione, domanda e ordine? - Di tali tipi ne esistono innumerevoli: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo «segni», «parole», «proposizioni». E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati.

(Un'immagine approssimativa potrebbero darcela i mutamenti della matematica.).

Qui la parola «giuoco linguistico» è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita.

Considera la molteplicità dei giochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi: Comandare, e agire secondo il comando Descrivere un oggetto in base al suo aspetto o alle sue dimensioni Costruire un oggetto in base a una descrizione (disegno) Riferire un avvenimento Far congetture intorno all'avvenimento Elaborare un'ipotesi e metterla alla prova Rappresentare i risultati di un esperimento mediante tabelle e diagrammi Inventare una storia; e leggerla Recitare in teatro Cantare in girotondo Sciogliere indovinelli Fare una battuta; raccontarla Risolvere un problema di aritmetica applicata Tradurre da una lingua in un'altra Chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare.

- È interessante confrontare la molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi d'impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni, con quello che sulla struttura del linguaggio hanno detto i logici. (E anche l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*.).

24. Chi non ha presente la molteplicità dei giochi linguistici, tenderà forse a porsi domande come questa: «Che cos'è una domanda?» - è la constatazione che non so una certa cosa così e così, o la constatazione che desidero che l'altro mi dica...? O è la descrizione

del mio stato d'animo d'incertezza? - E il grido «Aiuto!» è una descrizione di questo tipo? Pensa a quante cose disparate vengano chiamate «descrizione»: Descrizione della posizione di un corpo mediante le sue coordinate; descrizione di un'espressione del volto; descrizione di una sensazione tattile, di un umore.

Naturalmente si può sostituire la forma consueta della domanda con quella della costatazione, o descrizione: «Voglio sapere se...», oppure: «Sono in dubbio se...» - ma in questo modo i differenti giuochi linguistici non sono stati avvicinati maggiormente l'uno all'altro.

L'importanza di queste possibilità di trasformazione, per esempio di tutte le proposizioni assertorie in proposizioni che cominciano con la clausola «Io penso» o «Io credo» (e dunque, per dir così, in descrizioni della mia vita interiore) apparirà più chiara in altro luogo.

(Solipsismo.).

25. Talvolta si dice: gli animali non parlano perché mancano loro le facoltà spirituali. E questo vuol dire: «non pensano, e pertanto non parlano». Ma appunto: non parlano. O meglio: non impiegano il linguaggio se si eccettuano le forme linguistiche più primitive. - Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare.

26. Si pensa che l'apprendere il linguaggio consista nel denominare oggetti. E cioè: uomini, forme, colori, dolori, stati d'animo, numeri, ecc. Come s'è detto - il denominare è simile all'attaccare a una cosa un cartellino con un nome. Si può dire che questa è una preparazione all'uso della parola. Ma a che cosa ci prepara?

27. «Denominiamo le cose, e così possiamo parlarne. Riferirci ad esse nel discorso». - Come se con l'atto del denominare fosse già dato ciò che faremo in seguito. Come se ci fosse una sola cosa che si chiama: «parlare delle cose». Invece, con le nostre proposizioni, facciamo le cose più diverse. Si pensi soltanto alle esclamazioni. Con le loro funzioni diversissime.

Acqua! Via! Ahi! Aiuto! Bello! No! Adesso sei ancora disposto a chiamare queste parole «denominazioni di oggetti»? Nei linguaggi (2) e (8) non si chiedeva il nome degli oggetti. Questo chiedere e il suo correlato, la definizione ostensiva, costituiscono, potremmo dire, un giuoco linguistico a sé. Ciò vuol dire, propriamente: veniamo educati, addestrati, a chiedere: «Come si chiama questo?» - e a ciò segue la denominazione dell'oggetto. E c'è anche un giuoco linguistico: Inventare un nome per una cosa. E dunque dire: «Questo si chiama...», e impiegare il nuovo nome.

(In questo modo, per esempio, i bambini danno un nome alle loro bambole e parlano poi di esse e con esse. A questo proposito si pensi

quanto sia singolare l'uso del nome di persona per chiamare qualcuno.).

28. Si può definire ostensivamente il nome di una persona, il nome di un colore, di una sostanza, di un numero, il nome di un punto cardinale, ecc.

La definizione del numero due: «Questo si chiama “due” » - e così dicendo si indicano due noci - è perfettamente esatta. - Ma come è possibile definire il due in questo modo? Colui al quale si dà la definizione non sa che cosa si voglia denominare con «due»; supporrà che tu denomini questo gruppo di noci! -- Può supporlo; ma forse non lo suppone. Al contrario, se voglio attribuire un nome a questo gruppo di noci, l'altro potrebbe anche scambiare per un numerale. E allo stesso modo colui al quale do una definizione ostensiva del nome di una persona potrebbe interpretarlo come il nome di un colore, come la designazione di una razza o addirittura come il nome di un punto cardinale. Ciò vuol dire che la definizione ostensiva può in ogni caso essere interpretata in questo e in altri modi.

29. Forse si dice: il due può essere definito ostensivamente soltanto così: «Questo numero si chiama “due” ». Infatti qui la parola «numero» indica in quale posto del linguaggio, della grammatica, collochiamo la parola. Ma questo vuol dire che la parola «numero» dev'essere già stata definita prima che quella definizione ostensiva possa essere compresa. - La parola «numero», nella definizione, indica proprio questo posto; il posto nel quale mettiamo la parola “due”. E così possiamo prevenire gli equivoci, dicendo: «Questo colore si chiama così e così», «Questa lunghezza si chiama così e così», ecc. Ciò vuol dire: talvolta gli equivoci si evitano in questo modo. Ma allora le parole «colore» o «lunghezza» possono essere concepite soltanto così? - Ebbene, dobbiamo appunto definirle. - Dunque definirle con altre parole! E come la mettiamo con l'ultima definizione di questa catena? (Non dire: «Non c'è una definizione “ultima” ». Sarebbe come se volessi dire: «In questa strada non c'è un'ultima casa; se ne può sempre costruire un'altra».).

Se nella definizione ostensiva del due sia necessaria la parola «numero» dipende dall'eventualità che, senza questa parola, l'altro concepisca la definizione diversamente da come desidero. E ciò dipenderà dalle circostanze in cui si dà la definizione, e dalla persona a cui la do.

E il modo in cui quello “concepisce” la definizione si vede dal modo in cui usa la parola definita.

30. Si potrebbe dunque dire: La definizione ostensiva spiega l'uso il significato - della parola, quando sia già chiaro quale funzione la parola debba svolgere, in generale, nel linguaggio. Così, la definizione ostensiva: «Questo si chiama “seppia” » aiuterà a comprendere la

parola se so già che mi si vuol definire il nome di un colore. - E questo si può dire se non si dimentica che alle parole «sapere» ed «essere chiaro» sono connesse questioni di ogni genere.

Per essere in grado di chiedere il nome di una cosa si deve già sapere (o saper fare) qualcosa. Ma che cosa si deve sapere? Per definire la parola «rosso» si potrebbe indicare qualcosa che non è rosso? Sarebbe come se si dovesse definire la parola «modesto» a qualcuno che non è troppo versato nella lingua italiana e, per definirla, si indicasse una persona arrogante dicendo: «Costui non è modesto». Non costituisce un'obiezione contro tale modo di definizione il dire che è ambiguo. Ogni definizione può essere fraintesa.

Però si potrebbe benissimo chiedere: Dobbiamo ancora chiamarla una «definizione»? - Perché, naturalmente, nel calcolo essa svolge una parte diversa da quella che svolge ciò che siamo soliti chiamare «definizione ostensiva» della parola «rosso»; anche se, per il nostro allievo, ha le stesse conseguenze pratiche, esercita su di lui il medesimo effetto.

31. Mostrando a qualcuno il pezzo che rappresenta il re nel giuoco degli scacchi e dicendogli: «Questo è il re», non gli si spiega l'uso di questo pezzo - a meno che l'altro non conosca già le regole degli scacchi tranne quest'ultima determinazione: la forma del re. Si può immaginare che abbia imparato le regole del giuoco senza che gli venisse mai mostrato un vero pezzo per giocare. In questo caso la forma del pezzo corrisponde al suono o alla configurazione di una parola.

Ma si può anche immaginare che qualcuno abbia imparato il giuoco senza mai apprendere regole, o formularle. Per esempio, può darsi che dapprima abbia imparato, osservandoli, giuochi da scacchiera estremamente semplici e sia poi progredito a giuochi sempre più complicati. Anche a costui si potrebbe dare la definizione: «Questo è il re» - per esempio mostrandogli alcuni pezzi da scacchi di forma a lui inconsueta.

Anche questa definizione gli insegna l'uso della figura solo in quanto, potremmo dire, il posto in cui essa andava inserita era già preparato.

Oppure anche: Diremo che questa definizione gli insegna l'uso, soltanto nel caso in cui il posto è già preparato. E in questo caso lo è, non perché quello a cui si dà la definizione sappia già le regole del giuoco, ma perché, in un altro senso, è già padrone di un giuoco.

Considera ancora questo caso: Spiego a qualcuno il giuoco degli scacchi e comincio indicandogli una figura e dicendo: «Questo è il re; può muoversi così e così, ecc. ecc.». - In questo caso diremo: le parole: «Questo è il re» (o: «Questo si chiama "re" ») costituiscono una

definizione della parola soltanto se già il nostro discepolo “sa che cos’è il pezzo di un giuoco”. Per esempio, se ha già giocato altri giuochi o se ha già osservato “con intelligenza” altri che giuocano - e simili. E anche solo allora, mentre apprende il giuoco, potrà chiedere con pertinenza: «Come si chiama questo?» - vale a dire questo pezzo del giuoco.

Possiamo dire: Chiede sensatamente il nome solo colui che sa già fare qualcosa con esso.

Possiamo anche immaginare che l’interrogato risponda: «Decidi tu che nome dargli» - e in tal caso chi ha posto la domanda dovrebbe arrangiarsi in tutto e per tutto da solo.

32. Chi giunge in una terra straniera impara talvolta la lingua degli indigeni mediante le definizioni ostensive che questi gli danno; e spesso dovrà indovinare come si devono interpretare quelle definizioni, e qualche volta indovinerà giusto, altre volte no.

E ora possiamo dire, credo: Agostino descrive l’apprendimento del linguaggio umano come se il bambino giungesse in una terra straniera e non comprendesse la lingua del paese; vale a dire: come se possedesse una lingua, ma non questa. O anche: come se il bambino fosse già in grado di pensare, ma non ancora di parlare. E qui «pensare» vorrebbe dire qualcosa come: parlare a se stessi.

33. Ma che dire se si obietta: «Non è vero che per comprendere una definizione ostensiva uno debba già essere padrone di un giuoco linguistico; ovviamente dovrà soltanto sapere (o indovinare) che cosa indica chi gli dà la definizione! Ad esempio, se la forma dell’oggetto o il suo colore o il numero, ecc. ecc.». -- E allora in che cosa consiste “l’indicare la forma”, “l’indicare il colore”? Indica un pezzo di carta! - E ora indica la sua forma, - ora il suo colore, - ora il suo numero (questo suona strano)! - Ebbene, come hai fatto? - Dirai che coll’indicare hai “inteso”, ogni volta, qualcosa di diverso. E se ti chiedo come ciò avvenga, dirai che di volta in volta hai concentrato la tua attenzione sul colore, sulla forma ecc. Ma ora ti chiedo di nuovo come ciò avvenga.

Immagina che qualcuno indichi un vaso e dica: «Guarda quel magnifico azzurro! - la forma non ha importanza. -» Oppure: «Guarda quella forma meravigliosa! - il colore è indifferente». Non c’è dubbio che nell’assecondare questi due inviti farai, in ciascun caso, qualcosa di differente. Ma fai sempre la stessa cosa quando dirigi l’attenzione sul colore? Immagina diversi casi! Ne accennerò qualcuno: «Questo azzurro è eguale a quello? Vedi una differenza?» Mescoli i colori e dici: «L’azzurro di questo cielo è difficile da ottenere».

«Il tempo si mette al bello, già si rivede l’azzurro del cielo».

«Guarda com’è diverso l’effetto di questi due azzurri!» «Vedi quel libro azzurro, là? Portalo qui!» «Questo segnale luminoso azzurro

significa...» «Come si chiama questo azzurro? - è “indaco”?» Talvolta concentriamo l'attenzione sul colore escludendo con la mano i lineamenti della forma; o evitando di dirigere lo sguardo sui contorni della cosa; o fissando l'oggetto e tentando di ricordare dove si è già visto quel colore.

Si rivolge l'attenzione alla forma, talvolta disegnandola, talaltra socchiudendo gli occhi per non vedere chiaramente il colore, ecc. ecc.

Voglio dire: questa e altre cose simili accadono mentre si “rivolge l'attenzione a questa o quella cosa”.

Ma non è soltanto questo a farci dire che uno rivolge l'attenzione alla forma, al colore, ecc. Allo stesso modo una mossa sulla scacchiera non consiste soltanto nello spostare un pezzo in un certo modo, - ma neppure nei pensieri e nei sentimenti che accompagnano la mossa, in colui che la fa; bensì in quelle circostanze che chiamiamo: «giocare una partita a scacchi», «risolvere un problema di scacchi», e simili.

34. Ma supponi che uno dica: «Quando dirigo l'attenzione sulla forma faccio sempre la stessa cosa: ne seguo il contorno con gli occhi e nel far ciò sento...» E supponi che questa stessa persona dia a un'altra la definizione ostensiva «Questo si chiama “circolo” », indicando un oggetto di forma circolare, mentre ha tutte queste esperienze vissute -- non può, l'altro, interpretare la definizione in modo diverso, pur vedendo che chi la dà segue la forma con gli occhi, e pur provando, addirittura, ciò che prova chi gli dà la definizione? Vale a dire: questa “interpretazione” può anche consistere nel modo in cui ora fa uso della parola definita; per esempio in quello che indica quando riceve l'ordine «Indica un circolo!» Infatti né l'espressione «intendere la definizione così e così», né quella «interpretare la definizione così e così», designano un processo che accompagna il dare e l'ascoltare la definizione.

35. Esistono, naturalmente, quelle che si possono chiamare «esperienze vissute caratteristiche” dell'indicare, poniamo, la forma. Per esempio, il seguire il contorno con un dito o con lo sguardo, mentre si indica. - Ma ciò non accade in tutti i casi in cui “intendo la forma”, così come non ha luogo, in tutti questi casi, un qualsiasi altro processo caratteristico. - Ma anche se un processo simile si ripetesse in tutti i casi, dipenderebbe comunque dalle circostanze - vale a dire da ciò che accade prima o dopo l'indicare - il dire: «Ha indicato la forma e non il colore».

Infatti le parole: «indicare la forma», «intendere la forma», ecc. non vengono usate come queste altre: «indicare questo libro” (non quello), «indicare la sedia, non il tavolo», ecc. - Pensa soltanto come è diverso il modo in cui apprendiamo l'uso delle parole: «indicare questa cosa», «indicare quella cosa», da un lato, e: «indicare il colore, non la forma», «intendere il colore», ecc. ecc., dall'altro.

Come s'è detto, in certi casi, specialmente nell'indicare "la forma" o nell'indicare "il numero" ci sono esperienze vissute e modi caratteristici dell'indicare "caratteristici" in quanto ricorrono spesso (non sempre), quando "si intende" una forma o un numero. Ma conosci anche un'esperienza vissuta caratteristica dell'indicare il pezzo di un giuoco in quanto pezzo del giuoco? E tuttavia si potrebbe dire: «Io intendo che si chiama "re" questo pezzo del giuoco, e non questo determinato pezzo di legno che sto indicando». - (Riconoscere, desiderare, ricordarsi, ecc.).

36. E qui facciamo ciò che facciamo in mille casi simili: Non potendo indicare una azione fisica, che chiamiamo indicare la forma (in contrapposizione, per esempio, al colore), diciamo che a queste parole corrisponde un'attività spirituale.

Dove il nostro linguaggio ci fa supporre l'esistenza di un corpo, e non c'è alcun corpo, là, vorremmo dire, c'è uno spirito.

37. Che cos'è la relazione tra nome e nominato? - Ebbene, che cos'è? Bada al giuoco linguistico (2), o a un altro! Lì puoi vedere in che cosa consista, pressappoco, questa relazione. Questa relazione può anche consistere, tra le molte altre cose, nel fatto che l'udire il nome richiama alla nostra mente l'immagine del nominato, e consiste tra l'altro anche nel fatto che il nome sta scritto sul nominato, o viene pronunciato mentre si indica il nominato.

38. Ma che cosa denomina, ad esempio, la parola «questo» nel giuoco linguistico (8), o la parola «ciò» nella definizione ostensiva «Ciò si chiama...»? - Se non si vogliono creare confusioni la cosa migliore è di non dire affatto che queste parole denominano qualche cosa. - E, stranamente, si è detto che la parola «questo» è l'unico nome vero e proprio. Tutto il resto, che noi chiamiamo «nome», lo sarebbe soltanto in un senso impreciso, approssimato.

Questa strana concezione proviene da una tendenza a sublimare, per dir così, la logica del nostro linguaggio.

Qui la risposta appropriata è: Chiamiamo «nome» cose molto differenti: la parola «nome» caratterizza molti modi differenti, tra loro variamente imparentati, di usare una parola; - ma tra questi modi d'uso non si trova quello della parola «questo».

È ben vero che spesso, ad esempio nella definizione ostensiva, indichiamo il nominato pronunciando il nome. Ed è anche vero che, ad esempio nella definizione ostensiva, pronunciamo la parola «questo» additando una cosa. E spesso la parola «questo» e un nome occupano lo stesso posto nel contesto della proposizione.

Ma caratteristica del nome è appunto il fatto che esso viene definito con l'espressione ostensiva: «Questo è N» (o: «Questo si chiama "N" »). Ma definiamo anche: «Questo si chiama "questo" », «Questa cosa si chiama "questa cosa" »? Tutto ciò è connesso alla

concezione del denominare come, per così dire, di un processo occulto. Il denominare appare come una strana connessione di una parola con un oggetto. - E questo strano collegamento ha effettivamente luogo quando il filosofo, per scoprire che cos'è la relazione tra nome e nominato, fissa un oggetto posto davanti a sé e ripete innumerevoli volte un nome, o anche la parola «questo». I problemi filosofici sorgono infatti quando il linguaggio fa vacanza. E qui possiamo veramente figurarci il denominare come un singolare atto spirituale, quasi un battesimo di un oggetto. E possiamo anche (per dir così) dire all'oggetto la parola «questo», rivolgerci a lui con essa - uno strano uso di questa parola che senza dubbio ricorre soltanto quando si fa filosofia.

Che cosa succede quando si intendono le parole «Questo è blu», una volta come un enunciato sull'oggetto che si indica - un'altra volta come definizione della parola «blu»? - Ebbene, nel secondo caso si intende propriamente: «Questo si chiama "blu" ». - Allora si può intendere, una volta, la parola «è» come «vuol dire» e la parola «blu» come «" blu" », e un'altra volta l'«è» realmente come «è»? Può anche accadere che da ciò che era inteso come un'informazione qualcuno tragga una definizione della parola. [Scolio: Qui si nasconde una superstizione gravida di conseguenze.] Posso, con la parola «bububu», intendere: «Se non piove andrò a passeggio»? - Soltanto in un linguaggio posso intendere qualcosa con qualcos'altro. Ciò mostra chiaramente che la grammatica di «intendere» non è simile a quella dell'espressione «immaginare qualcosa», e di altre del genere.

39. Ma perché ci viene in mente di trasformare in un nome proprio questa parola, mentre è evidente che essa non è un nome? - Proprio per questo.

Perché contro ciò che si suole chiamare «nome» si è tentati di sollevare un'obiezione che può venir espressa così: il nome deve propriamente designare qualcosa di semplice. E ciò si potrebbe forse giustificare in questo modo: Un nome proprio nel senso ordinario è, per esempio, la parola «Nothung»[\[13\]](#). La spada Nothung consiste di parti connesse in un determinato modo. Se sono connesse diversamente Nothung non esiste. Ma è evidente che la proposizione «Nothung ha una lama affilata» ha senso sia che Nothung sia ancora intiera, sia ch'essa sia già in pezzi. Se però «Nothung» è il nome di un oggetto, quando Nothung è in pezzi questo oggetto non c'è più; e poiché in tal caso al nome non corrisponderebbe alcun oggetto, il nome non avrebbe alcun significato. Ma allora nella proposizione «Nothung ha una lama tagliente» ci sarebbe una parola priva di significato e pertanto la proposizione sarebbe un non-senso.

Ma ha un senso; dunque alle parole di cui è costituita deve pur sempre corrispondere qualcosa. Analizzando il senso la parola

«Nothung» dovrà dunque sparire e al suo posto dovranno subentrare parole che denominano qualcosa di semplice. Queste parole saranno chiamate a ragione i nomi veri e propri.

40. Mettiamo in discussione, per prima cosa, il punto di questa argomentazione: che la parola non ha significato se ad essa non corrisponde nulla. - È importante mantener fermo che, se con la parola «significato» si designa l'oggetto che "corrisponde" alla parola, allora la parola viene impiegata in modo contrario all'uso linguistico. Ciò vuol dire scambiare il significato di un nome con il portatore del nome. Se il signor N'N. muore si dice che è morto il portatore del nome, non il significato del nome. E sarebbe insensato parlare in questo modo, perché se il nome cessasse di avere un significato, non avrebbe senso il dire: «Il signor N'N. è morto».

41. Nel §15 abbiamo introdotto nomi propri nel linguaggio (8). Supponiamo che l'utensile che porta il nome «N» sia rotto. A non lo sa e trasmette a B il segno «N». Ora, questo segno ha significato o non lo ha? - Che cosa deve fare B quando riceve questo segno? - Su ciò non abbiamo convenuto nulla. Ci si potrebbe chiedere: che cosa farà B? Bene, forse se ne starà lì disorientato, oppure mostrerà i pezzi ad A. Qui si potrebbe dire: «N» è diventato privo di significato; e quest'espressione vorrebbe dire che adesso nel nostro giuoco linguistico non c'è più un impiego per il segno «N» (a meno che non gliene assegniamo uno nuovo). «N» potrebbe anche diventar privo di significato per il fatto che, per una ragione qualsiasi, si dà un'altra denominazione all'utensile e il segno «N» non viene più impiegato nel giuoco linguistico.

- Però possiamo anche immaginare una convenzione in base alla quale, quando un utensile è rotto e A trasmette a B il segno di questo oggetto, B deve rispondere scuotendo il capo. - Con questo, si potrebbe dire, il comando «N» viene accolto nel giuoco linguistico anche quando questo strumento non esiste più; e il segno «N» ha significato anche quando il suo portatore cessa di esistere.

42. Ma in quel giuoco hanno significato anche nomi che non sono mai stati impiegati per un utensile? -- Supponiamo che «X» sia un segno siffatto e A trasmetta questo segno a B - ebbene, nel giuoco linguistico potrebbero venire assunti anche segni di questo genere, e anche ad essi B dovrebbe forse rispondere scuotendo il capo. (Potremmo immaginare tutto ciò come una specie di trastullo tra i due.).

43. Per una grande classe di casi anche se non per tutti i casi - in cui ce ne serviamo, la parola «significato» si può definire così: Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio.

E talvolta il significato di un nome si definisce indicando il suo portatore.

44. Abbiamo detto: la proposizione «Nothung ha una lama affilata» ha un significato anche se Nothung è già in pezzi. Ebbene, accade così perché in questo giuoco linguistico si usa un nome anche in assenza del suo portatore. Ma possiamo immaginare un giuoco linguistico con nomi (vale a dire, con segni che certamente chiameremo ancora «nomi») in cui i nomi vengono usati solo in presenza del portatore; e quindi possono sempre essere sostituiti dal pronome dimostrativo accompagnato da un gesto ostensivo.

45. Il dimostrativo «questo» non può mai essere privo di portatore. Si potrebbe dire: «Finché c'è un questo, anche la parola “questo” ha significato, sia questo semplice, sia composto». -- Ma ciò non trasforma affatto la parola in un nome. Al contrario: - infatti un nome non viene impiegato insieme col gesto ostensivo, ma viene soltanto spiegato grazie ad esso.

46. Ma che faccenda è mai questa, dei nomi che designerebbero propriamente il semplice? Dice Socrate nel *Teeteto*: «Se non mi inganno ho sentito dire da qualcuno che degli elementi primi - per esprimermi così - di cui noi e tutte le altre cose siamo composti, non si dà definizione; infatti tutto quello che esiste in sé e per sé si può soltanto designare mediante nomi; di esso non è possibile nessun'altra determinazione, né che è, né che non è... Ma ciò che è in sé e per sé si deve... denominare senza tutte le altre determinazioni. In tal modo, però, è impossibile dire qualcosa a mo. di definizione intorno a qualsiasi elemento primo, dal momento che per questo non si dà che la mera denominazione; esso ha insomma soltanto il suo nome. Ma come ciò che si compone di questi elementi primi costituisce esso stesso una formazione composta, così anche le sue denominazioni sono diventate, in questa composizione, un discorso definitorio; l'essenza del quale è infatti la composizione dei nomi»[14].

Questi elementi primi erano anche gli “individuals” di Russell, nonché i miei “oggetti” (*Tractatus logico-philosophicus*).

47. Ma quali sono le parti costitutive semplici di cui si compone la realtà? - Quali sono le parti costitutive semplici di una sedia? - I pezzi di legno di cui è formata? O le molecole? Oppure gli atomi? «Semplice” vuol dire: non composto. E questo è il punto: “composto” in che senso? Non ha alcun senso parlare di “elementi semplici della sedia, semplicemente”.

Oppure: la mia immagine visiva di quest'albero, di questa sedia, consiste di parti? E quali sono le sue parti costitutive semplici? La policromia è un tipo di complessità; un altro tipo è, per esempio, la complessità di un contorno spezzato costituito di segmenti di retta. E un segmento curvilineo si può dire composto di un arco ascendente e di uno discendente.

Se dico a qualcuno, senza dargli ulteriori spiegazioni: «Ciò che

vedo ora davanti a me è composto», quello avrà il diritto di chiedermi: «Che cosa intendi per “composto”? Può voler dire qualsiasi cosa possibile!» - La domanda: «Ciò che tu vedi è composto?» ha veramente senso soltanto quando sia già ben certo di quale tipo di composizione - vale a dire di quale particolare uso di questa parola - si tratti. Qualora si fosse stabilito che se non si vede soltanto un tronco ma si vedono anche dei rami, l'immagine visiva di un albero si deve chiamare «composta», la domanda «L'immagine visiva di quest'albero è semplice o composta?», e così pure la domanda: «Quali sono i suoi elementi costitutivi semplici?» avrebbe un senso chiaro - un chiaro impiego. E la risposta alla seconda domanda non è, naturalmente: «I rami» (questa sarebbe una risposta alla domanda grammaticale: «Come si chiamano, qui, le “parti costitutive semplici”?»), ma, piuttosto, una descrizione dei singoli rami.

Ma, una scacchiera (per esempio) non è, evidentemente e direttamente, qualcosa di composto? - Tu certo pensi al fatto che è composta di 32 quadrati bianchi e 32 quadrati neri. Ma non potremmo anche dire, ad esempio, che è composta dei colori bianco e nero e di una rete di quadrati? E se qui esistono maniere completamente differenti di prenderla in considerazione, sarai ancora disposto a dire, semplicemente, che la scacchiera è “composta”? - Chiedere «Quest'oggetto è composto?» fuori di un determinato giuoco, è simile a ciò che fece una volta un ragazzo, il quale, dovendo indicare se i verbi di certe proposizioni fossero usati nella forma attiva o nella forma passiva, si rompeva il capo per stabilire se il verbo «dormire» significasse qualcosa di attivo o qualcosa di passivo.

La parola «composto» (e dunque anche la parola «semplice») è da noi impiegata in una quantità innumerevole di modi differenti, imparentati tra loro in differenti maniere. (Il colore di una casella degli scacchi è semplice, o consiste di bianco puro e giallo puro? E il bianco è semplice oppure consiste dei colori dell'iride? - Questo tratto di 2 cm è semplice o è costituito da due segmenti di 1 cm ciascuno? e perché non di un segmento di 3 cm e di uno, calcolato in senso negativo, di 1 cm?) La risposta corretta alla domanda filosofica: «L'immagine visiva di quest'albero è composta? E quali sono le sue parti costitutive?», è: «Dipende da ciò che tu intendi per “composto” ». (E questa, naturalmente, non è una risposta, ma un rifiuto della domanda.).

48. Applichiamo ora il metodo del §2 alla dottrina esposta nel Teeteto.

Consideriamo un giuoco linguistico per il quale questa dottrina sia effettivamente valida. Il linguaggio serve a rappresentare combinazioni di quadrati colorati su una superficie. I quadrati costituiscono un complesso a forma di scacchiera. Ci sono quadrati

rossi, verdi, bianchi e neri. Le parole del linguaggio sono (corrispondentemente): «R», «V», «B», «N», e una proposizione è una successione di queste parole. Esse descrivono un raggruppamento di quadrati nel seguente ordine: pccccccpccccccpccccccô #1 #2 #3 l r::::r::::r::::r::::w #4 #5 #6 l r::::r::::r::::r::::w #7 #8 #9 l v-----v-----v-----# Dunque la proposizione «Rrnvvrb» descrive, ad esempio, un raggruppamento di questo tipo: pccccccpccccccpccccccô R R N l r::::r::::r::::r::::w V V V l r::::r::::r::::r::::w R B B l v-----v-----v-----# Qui la proposizione è un complesso di nomi, a cui corrisponde un complesso di elementi. Gli elementi primi sono i quadrati colorati. “Ma sono semplici?” - Non saprei che cosa potrebbe essere più naturale chiamare il «semplice», in questo giuoco linguistico. Ma in altre circostanze potrei anche chiamare composto” un quadrato monocolor: composto, per esempio, di due rettangoli, o degli elementi colore e forma. Ma il concetto di composizione potrebbe anche essere esteso in modo da poter dire che la superficie più piccola è “composta” di una superficie più grande e di un’altra, sottratta da quest’ultima. Confronta: “composizione” delle forze, “divisione” di un segmento per un punto fuori di esso; queste espressioni ci mostrano che in certe circostanze siamo anche disposti a concepire il più piccolo come risultato della composizione del più grande, e il più grande come risultato della divisione del più piccolo.

Ma non so se devo dire che la figura descritta dalla nostra proposizione consiste di quattro o di nove elementi! Ebbene, quella proposizione consiste di quattro lettere o di nove? - E quali sono i suoi elementi? I caratteri tipografici o le lettere dell’alfabeto? Non è forse indifferente quali diciamo? Basta soltanto che evitiamo fraintendimenti nel caso particolare.

49. Ma che cosa vuol dire che non possiamo definire (cioè descrivere) questi elementi, ma soltanto denominarli? Forse potrebbe voler dire che la descrizione di un complesso, quando questo, in un caso limite, consista soltanto di un quadrato, è semplicemente il nome del quadrato colorato.

Qui si potrebbe dire - sebbene ciò conduca facilmente a ogni sorta di superstizioni filosofiche - che un segno, «R» o «N», ecc. può essere a volte una parola, a volte una proposizione. Se però sia “parola o proposizione” dipende dalla situazione in cui viene pronunciato o scritto.

Supponiamo ad esempio che A, dovendo descrivere a B complessi di quadrati colorati, usi soltanto la parola «R»: allora potremo dire che la parola è una descrizione - una proposizione. Ma se impara a memoria le parole e i loro significati, oppure insegna a un altro l’uso delle parole, e le pronuncia durante l’insegnamento ostensivo, allora non diremo che sono proposizioni. In questa situazione la parola «R»,

ad esempio, non è una descrizione; con essa si denomina un elemento -- ma per questo sarebbe strano dire che l'elemento si può soltanto denominare! Denominare e descrivere non stanno certo su uno stesso piano; il denominare è una preparazione al descrivere. Il denominare non è ancora una mossa nel giuoco linguistico, - così come il mettere un pezzo sulla scacchiera non è ancora una mossa nel giuoco degli scacchi. Si può dire: Col denominare una cosa non si è fatto ancora nulla.

Essa non ha nemmeno un nome, tranne che nel giuoco. Questo, tra l'altro, Frege intendeva dicendo: soltanto nel contesto della proposizione una parola ha significato[15].

50. Allora che cosa significa dire che agli elementi non si può attribuire né l'essere né il non essere? - Si potrebbe dire: Se tutto quello che chiamiamo essere" e «non essere» consiste nel sussistere e nel non sussistere di connessioni tra gli elementi, non ha alcun senso parlare dell'essere (o del non essere) di un elemento; così come non ha senso parlare di distruzione di un elemento se tutto ciò che chiamiamo «distruggere» consiste nella separazione di elementi.

Ma qualcuno dirà: Non si può attribuire l'essere all'elemento perché, se l'elemento non fosse, non si potrebbe neppure nominarlo e quindi nemmeno enunciare nulla intorno ad esso. - Consideriamo ora un caso analogo. Di una cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro: del metro campione di Parigi. - Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel giuoco del misurare con il metro. - Immaginiamo che a Parigi siano conservati, in modo simile al metro campione, anche i campioni dei colori. Definiamo perciò: Seppia" vuol dire il colore del campione di seppia conservato sotto vuoto a Parigi. Allora non avrà alcun senso dire, di questo campione, che ha questo colore, o che non ce l'ha.

Possiamo esprimere ciò nel modo seguente: Questo campione è uno strumento del linguaggio col quale facciamo asserzioni relative ai colori. In questo giuoco non è il rappresentato, ma il mezzo di rappresentazione. - E lo stesso vale per un elemento del giuoco linguistico (48) se, nominandolo, pronunciamo la parola «R»: così facendo abbiamo dato a questa cosa una parte nel nostro giuoco linguistico; essa è ora un mezzo di rappresentazione. E il dire «Se non lo fosse non potrebbe avere un nome» significa tanto, e tanto poco, quanto il dire: se questa cosa non esistesse non potremmo impiegarla nel nostro giuoco. - Ciò che, a quanto pare, deve esserci, fa parte del linguaggio. È un paradigma del nostro giuoco; qualcosa con cui si fanno confronti. E costatare ciò può voler dire fare una costatazione importante; ma tuttavia è una costatazione che riguarda il nostro giuoco linguistico: il nostro modo di rappresentazione (Darstellung).

51. Nella descrizione del giuoco linguistico (48) ho detto che le parole «R», «N», ecc. corrispondono ai colori dei quadrati. Ma in che cosa consiste tale corrispondenza? In che senso si può dire che a questi segni corrispondono certi colori dei quadrati? La spiegazione data nel §48 stabiliva soltanto una connessione tra questi segni e certe parole del nostro linguaggio (i nomi dei colori). - Ora, si era presupposto che l'uso dei segni nel giuoco venisse insegnato in modo diverso; e precisamente indicando paradigmi. Bene: ma allora che cosa significa dire che nella prassi del linguaggio ai segni corrispondono certi elementi? - Consiste nel fatto che chi descrive i complessi di quadrati colorati dice sempre «R» dove c'è un quadrato rosso; «N» dove c'è un quadrato nero, e così via? Ma che cosa accade se costui sbaglia la descrizione e, quando vede un quadrato nero, dice erroneamente «R»? -- qual è, qui, il criterio per stabilire che era un errore? - O il fatto che «R» designi un quadrato rosso consiste in questo: che gli uomini, che usano questo linguaggio, hanno sempre davanti alla mente l'immagine di un quadrato rosso quando usano il segno «R»? Qui, come in innumerevoli casi simili, per vedere la cosa più chiaramente dobbiamo considerare con attenzione i dettagli di questi processi; osservare da vicino ciò che accade.

52. Se sono propenso a supporre che un topo nasca per generazione spontanea da stracci grigi e polvere, farò bene a esaminare attentamente questi stracci, per vedere come un topo abbia potuto nascondersi in essi, andare a finir lì, ecc. Se però sono convinto che un topo non può nascere da queste cose, allora, forse, quest'indagine sarà superflua.

Ma innanzi tutto dobbiamo imparare a comprendere che cosa si opponga, in filosofia, a un siffatto esame dei particolari.

53. Per il nostro giuoco linguistico (48) ci sono ora differenti possibilità; differenti casi in cui diremmo che, nel giuoco, un segno denomina un quadrato di un determinato colore. Lo diremmo, per esempio, se sapessimo che agli uomini che usano questo linguaggio l'uso dei segni è stato insegnato in questo o in quel modo. Oppure se fosse stato messo per iscritto, ad esempio sotto forma di tabella, che a questo segno corrisponde quest'elemento, e se questa tabella fosse utilizzata per l'insegnamento del linguaggio e si ricorresse ad essa per decidere certi casi dubbi.

Ma possiamo anche immaginare che una siffatta tabella sia uno strumento nell'uso del linguaggio. La descrizione di un complesso procede allora in questo modo: Colui che descrive il complesso porta con sé una tabella, cerca in essa ciascun elemento del complesso, e da questo passa al segno (e anche colui al quale viene data la descrizione può tradurre le parole della descrizione nell'intuizione di quadrati colorati usando una tabella). Si potrebbe dire che qui questa tabella si

addossa la parte che in altri casi svolgono memoria e associazione. (Di solito non eseguiamo l'ordine «Portami un fiore rosso!» cercando, dapprima, il colore rosso in una tavola di colori e poi portando un fiore del colore che troviamo nella tabella; ma se si tratta di scegliere, o mescolare, una determinata tonalità di rosso, può accadere che ci serviamo di un campione o di una tabella.).

Se diciamo che una tabella di questo genere è l'espressione di una regola del giuoco linguistico, possiamo dire che a ciò che chiamiamo regola di un giuoco linguistico possono spettare, nel giuoco, parti molto differenti.

54. Pensiamo in quali casi diciamo che un giuoco viene giocato secondo una determinata regola! La regola può essere un ausilio nell'insegnamento del giuoco. È comunicata allo scolaro, che viene esercitato ad applicarla. - Oppure è uno strumento del giuoco stesso. Oppure ancora: Una regola non trova impiego né nell'addestramento né nel giuoco stesso e non è neppure depositata in un elenco di regole.

S'impara il giuoco osservando come altri giuocano. Ma noi diciamo che si giuoca seguendo questa o quest'altra regola, perché un osservatore può ricavare queste regole dalla pratica del giuoco, - come una legge naturale a cui si conformano le mosse del giuoco. -- Ma in che modo l'osservatore distingue, in questo caso, tra un errore dei giocatori e una mossa corretta? - Per distinguere ciò ci sono, nel comportamento dei giocatori, certe caratteristiche.

Pensa al comportamento caratteristico di colui che corregge un lapsus linguae. Potremmo accorgerci che qualcuno fa una cosa del genere anche se non conoscessimo la sua lingua.

55. «Ciò che i nomi del linguaggio designano dev'essere indistruttibile: infatti si deve poter descrivere anche la situazione in cui tutto ciò che è distruttibile è distrutto. E in questa descrizione ci saranno parole; e ciò che ad esse corrisponde non può essere distrutto, perché altrimenti le parole non avrebbero significato». Non posso segar via il ramo sul quale sono seduto.

Naturalmente si potrebbe subito obiettare che la stessa descrizione deve sottrarsi alla distruzione. - Ma ciò che corrisponde alle parole della descrizione, e che dunque non può essere distrutto se la descrizione è vera, è ciò che dà alle parole il loro significato, - ciò senza di cui le parole non avrebbero alcun significato. -- Tuttavia quest'uomo è, in un certo senso, ciò che corrisponde al suo nome. Ma è distruttibile; e il suo nome non perde il suo significato quando il portatore cessa di esistere.

- Ciò che corrisponde al nome, e senza il quale il nome non avrebbe alcun significato, è, ad esempio, un paradigma che nel giuoco linguistico viene usato in connessione col nome.

56. E se al linguaggio non appartiene nessun modello del genere e,

ad esempio, ci imprimiamo in mente il colore designato da una parola? -- «E se ce l'imprimiamo in mente, si presenta agli occhi dello spirito quando pronunciamo la parola. Pertanto, se per noi deve sussistere la possibilità di ricordarlo in qualsiasi momento, questo colore dovrà essere, in sé, indistruttibile». -- Ma allora, qual è, per noi, il criterio per stabilire se il nostro ricordo del colore è esatto? - Se operiamo con un modello anziché con la nostra memoria, diciamo, in determinate circostanze, che il modello ha cambiato colore e giudichiamo ciò mediante la memoria.

Ma in determinate circostanze non possiamo anche parlare di un offuscamento (ad esempio) dell'immagine della nostra memoria? Non siamo alla mercé della memoria, proprio come siamo alla mercé di un modello? (Si potrebbe infatti voler dire: «Se non avessimo memoria saremmo alla mercé di un modello».) - O forse siamo alla mercé di una reazione chimica. Immagina di dover dipingere un determinato colore, «C», e sia questo il colore che si osserva combinando le sostanze chimiche X e Y.

- Ora supponi che un giorno il colore ti sia apparso più chiaro che non un altro giorno; allora non diresti, in certe circostanze: «Devo sbagliarmi, il colore è certo lo stesso di ieri»? Ciò mostra che non sempre ci serviamo di quello che la memoria ci dice come di un verdetto supremo e inappellabile.

57. «Una cosa rossa può venir distrutta, ma il rosso non può venir distrutto, e pertanto il significato della parola “rosso” è indipendente dall'esistenza di una cosa rossa». Certo, non ha alcun senso il dire che il colore rosso (il colore, non il pigmento) viene lacerato o frantumato.

Ma non diciamo «Il rosso svanisce»? E non aggrapparti al fatto che possiamo evocarlo agli occhi della mente anche se non c'è più niente di rosso! Come se tu volessi dire che ci sarebbe pur sempre una reazione chimica che produrrebbe una fiamma rossa. Infatti, come fai a dirlo se non sei più in grado di ricordarti il colore? - Se dimentichiamo qual è il colore che ha questo nome, il nome perde il suo significato per noi; vale a dire, con quel nome non possiamo più giocare un determinato giuoco linguistico. E allora la situazione è paragonabile a quella in cui il paradigma, che era uno strumento del nostro linguaggio, è andato perduto.

58. «Chiamerò “nome” soltanto ciò che non può stare nella combinazione “X esiste”. - E così non si può dire: “Il rosso esiste”, perché, se non ci fosse il rosso, non se ne potrebbe affatto parlare». - Più correttamente: Se si intende che «X esiste» dice la stessa cosa che «X» ha significato, allora questa non è una proposizione che tratta di X, ma una proposizione intorno al nostro uso linguistico, cioè intorno all'uso della parola «X».

Dicendo che le parole «Il rosso esiste» non danno senso ci sembra

di dire qualcosa sulla natura del rosso.

Che esso esista, appunto, “in sé e per sé”. La stessa idea, - che questo sia un enunciato metafisico intorno al rosso - si esprime anche dicendo che il rosso è eterno, e forse, con forza ancor maggiore, mediante la parola «indistruttibile».

Ma ciò che noi veramente vogliamo è soltanto concepire «Il rosso esiste» come l'enunciato: la parola «rosso» ha significato. O forse, più correttamente: «Il rosso non esiste» come «“Rosso” non ha significato».

Soltanto, non vogliamo affermare che quell'espressione dice questo, ma piuttosto che dovrebbe dire questo, se avesse un senso. Ma che, quando tentiamo di dirlo, essa contraddice se stessa - appunto perché il rosso è “in sé e per sé”. Invece una contraddizione si trova soltanto in questo: che la proposizione sembra parlare del colore, mentre dovrebbe dire qualche cosa sull'uso della parola «rosso». - In effetti, però, diciamo pure che un determinato colore esiste, e questo vuol dire lo stesso che: esiste qualche cosa che ha questo colore. E la prima espressione non è meno esatta della seconda; specialmente nel caso in cui “ciò che ha il colore” non è un oggetto fisico.

59. «I nomi designano soltanto ciò che è elemento della realtà. Ciò che non può venir distrutto; ciò che rimane eguale attraverso tutti i cambiamenti». - Ma che cos'è questa cosa? - Stava dinanzi alla nostra mente mentre enunciavamo la proposizione! Enunciavamo un'idea ben determinata. Una determinata immagine, che vogliamo impiegare. Perché l'esperienza non ci mostra affatto questi elementi. Vediamo parti costituenti qualcosa di composto (ad esempio, una sedia). Diciamo che la spalliera è una parte della sedia, ma che è costituita, a sua volta, di diversi pezzi di legno; invece una gamba è una parte costituente semplice. Vediamo anche un tutto che si altera (viene distrutto), mentre le sue parti componenti restano inalterate. Questi sono i materiali, coi quali fabbrichiamo quell'immagine della realtà.

60. Quando dico: «La mia scopa sta nell'angolo», - si tratta, propriamente, di un enunciato intorno al manico e alla spazzola della scopa? In ogni caso si potrebbe sostituire questo enunciato con un altro, che indichi la posizione del manico e la posizione della spazzola. E senza dubbio questo enunciato è una forma ulteriormente analizzata dal primo. Ma perché la chiamo «ulteriormente analizzata»? - Ebbene, se la scopa si trova là, questo vuol certamente dire che là devono esserci il manico e la spazzola, in una determinata posizione reciproca; prima questo era, per così dire, celato nel senso della proposizione, ed è espresso nella proposizione analizzata. Dunque, chi dice che la scopa è nell'angolo, in realtà intende: là c'è il manico, e c'è anche la spazzola; e il manico è infisso nella spazzola? - Se chiedessimo a qualcuno se lo intende, probabilmente risponderebbe

che non ha affatto pensato al manico della scopa in particolare o alla spazzola in particolare. E questa sarebbe la risposta giusta, perché egli non voleva parlare né del manico della scopa né della spazzola in particolare. Invece di dire a un amico: «Portami la scopa», immagina di dirgli: “Portami il manico e la spazzola infissa al manico!” - La risposta non sarà: «Vuoi la scopa? Ma perché ti esprimi in modo così strano?»? -- Dunque il nostro interlocutore comprenderà meglio la proposizione ulteriormente analizzata? - Questa proposizione, si potrebbe dire, ottiene lo stesso risultato della proposizione ordinaria, ma in un modo più complicato. - Immagina un giuoco linguistico in cui venga dato a qualcuno l'ordine di portare, muovere (o qualcosa del genere), certe cose composte di più parti. E immagina due modi di giocare questo giuoco: in base al primo modo, (a), le cose composte (scopa, sedie, tavoli ecc.) hanno un nome come nel §15; in base all'altro, (b), soltanto le parti recano un nome e il tutto viene descritto col loro aiuto. - In che senso un ordine del secondo giuoco è una forma analizzata di un ordine del primo giuoco? Forse l'uno è implicito nell'altro e viene tirato fuori mediante l'analisi? - È vero, se si separano manico e spazzola la scopa si sfascia, ma anche l'ordine di portare la scopa consiste, perciò, di parti corrispondenti?

61. «Eppure non negherai che un determinato ordine in (a) dice lo stesso di un ordine in (b); e come chiamerai il secondo, se non una forma analizzata del primo?» - Naturalmente, direi anche che un ordine in (a) ha lo stesso senso di un ordine in (b); o, come mi sono espresso prima, che essi ottengono lo stesso risultato. E questo vuol dire: Se mi venisse indicato un ordine nel giuoco linguistico (a) e mi fosse posta la domanda: «Di quale ordine in (b) ha lo stesso senso?», o anche: «Con quale ordine in (b) è in contraddizione?», io darei una certa risposta così e così. Ma con ciò non è detto che ci siamo accordati in generale circa l'impiego dell'espressione “avere lo stesso senso” o “ottenere lo stesso risultato». Si può infatti chiedere: in quali casi diciamo: «Queste sono soltanto due forme differenti dello stesso giuoco»?

62. Immagina, ad esempio, che colui al quale vengono dati ordini nei giuochi linguistici (a) e (b), prima di portare l'oggetto richiesto debba guardare in una tabella che mette in corrispondenza nomi e immagini. Fa la stessa cosa quando esegue un ordine in (a) e l'ordine corrispondente in (b)? - Sì e no. Puoi dire: «Il succo dei due ordini è lo stesso». Qui io direi la stessa cosa. - Ma non è sempre chiaro che cosa si debba chiamare il “succo” del comando. (Allo stesso modo si può dire, di certe cose: il loro scopo è questo e quest'altro. L'essenziale è che questa sia una lampada, che serva ad illuminare -- che adorni la stanza, riempi uno spazio vuoto, ecc., non è essenziale. Ma non sempre essenziale e inessenziale sono chiaramente distinti.).

63. Ma l'espressione: Una proposizione in (b) è una forma "analizzata" di una proposizione in (a), ci induce facilmente a pensare, erroneamente, che quella forma sia la più fondamentale; che essa soltanto riveli quello che si intende con l'altra, ecc. Per esempio, pensiamo: Chi possiede soltanto la forma non analizzata sente la mancanza dell'analisi, ma chi conosce la forma analizzata possiede tutto. - Ma non posso dire che in questo, come nell'altro caso, un aspetto della cosa va perduto?

64. Immaginiamo che il giuoco linguistico (48) sia modificato in modo tale che i nomi che ricorrono in esso non designino quadrati monocolori, ma rettangoli consistenti di due quadrati siffatti. Un rettangolo così fatto, mezzo rosso, mezzo verde, si chiamerà, poniamo, «U»; uno mezzo verde e mezzo bianco si chiamerà «V» ecc. Non potremmo immaginare uomini che abbiano nomi per tali combinazioni di colori, ma non per i colori singoli? Pensa ai casi in cui diciamo: «Questa composizione di colori (il tricolore francese, ad esempio) ha un carattere del tutto particolare».

Fino a qual punto i segni di questo giuoco linguistico hanno bisogno di un'analisi? Già, fino a qual punto questo giuoco può venir sostituito dal giuoco (48)? - É semplicemente un altro giuoco; anche se affine al (48).

65. Qui ci imbattiamo in una grossa questione, che sta dietro a tutte queste considerazioni. - Infatti mi si potrebbe obiettare: «Te la fai facile! Parli di ogni sorta di giuochi linguistici, ma non hai ancora detto che cosa sia l'essenziale del giuoco linguistico, e quindi del linguaggio; che cosa sia comune a tutti questi processi, e ne faccia un linguaggio o parte di un linguaggio. Così ti esoneri proprio da quella parte della ricerca, che a suo tempo ti ha dato i maggiori grattacapi: cioè quella riguardante la forma generale della proposizione e del linguaggio».

E questo è vero. - Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola, - ma che sono imparentati l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti «linguaggi». Voglio tentare di chiarire questo punto.

66. Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo «giuochi».

Intendo giuochi da scacchiera, giuochi di carte, giuochi di palla, gare sportive, e via scorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giuochi? - Non dire: «Deve esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero "giuochi"» - ma guarda se ci sia qualcosa di comune a tutti.

- Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai

tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! - Osserva, ad esempio, i giuochi da scacchiera, con le loro molteplici affinità. Ora passa ai giuochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelli della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati.

Se ora passiamo ai giuochi di palla, qualcosa di comune si è conservato, ma molto è andato perduto. Sono tutti “divertenti”? Confronta il giuoco degli scacchi con quello della tria.

Oppure c'è dappertutto un perdere e un vincere, o una competizione fra i giocatori? Pensa allora ai solitari.

Nei giuochi con la palla c'è vincere e perdere; ma quando un bambino getta la palla contro un muro e la riacchiappa, questa caratteristica è sparita.

Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l'abilità negli scacchi da quella nel tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c'è l'elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giuochi. Veder somiglianze emergere e sparire.

E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo.

67. Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione «somiglianze di famiglia»; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. E dirò: i “giuochi” formano una famiglia.

E allo stesso modo formano una famiglia, ad esempio, i vari tipi di numeri. Perché chiamiamo una certa cosa «numero»? Forse perché ha una diretta - parentela con qualcosa che finora si è chiamato numero; e in questo modo, possiamo dire, acquisisce una parentela indiretta con altre cose che chiamiamo anche così. Ed estendiamo il nostro concetto di numero così come, nel tessere un filo, intrecciamo fibra con fibra. E la robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una all'altra.

Se però qualcuno dicesse: “Dunque c'è qualcosa di comune a tutte queste formazioni, - vale a dire la disgiunzione di tutte queste comunanze” - io risponderei: qui ti limiti a giocare con una parola. Allo stesso modo si potrebbe dire: un qualcosa percorre tutto il filo, cioè l'ininterrotto sovrapporsi di queste fibre.

68. «Bene; dunque per te il concetto di numero si definisce come la somma logica di quei singoli concetti, tra loro imparentati: numero

cardinale, numero razionale, numero reale, ecc., e analogamente il concetto di giuoco si definisce come somma logica dei corrispondenti concetti parziali». - Le cose non stanno necessariamente così. È vero che posso imporre rigidi confini al concetto “numero”, posso cioè usare la parola “numero” per designare un concetto rigidamente delimitato; ma posso anche usarla in modo che l'estensione del concetto non sia racchiusa da alcun confine. E proprio così usiamo la parola «giuoco». Infatti, in che modo si delimita il concetto di giuoco? Che cosa è ancora un giuoco e che cosa non lo è più? Puoi indicare i confini? No. Puoi tracciarne qualcuno, perché non ce ne sono di già tracciati. (Ma quando applicavi la parola “giuoco” ciò non ti ha mai preoccupato.).

«Ma allora l'applicazione della parola non è regolata; e non è regolato il “giuoco” che giochiamo con essa». -- Non è limitato dovunque da regole; ma non esiste neppure nessuna regola che fissi, per esempio, quanto in alto o con quale forza si possa lanciare la palla da tennis, e tuttavia il tennis è un giuoco e ha anche regole.

69. Come faremo allora a spiegare a qualcuno che cos'è un giuoco? Io credo che gli descriveremo alcuni giochi, e poi potremmo aggiungere: «questa, e simili cose, si chiamano “giochi”». E noi stessi, ne sappiamo di più? Forse soltanto all'altro non siamo in grado di dire esattamente che cos'è un giuoco? - Ma questa non è ignoranza.

Non conosciamo i confini perché non sono tracciati. Come s'è detto, possiamo - per uno scopo particolare tracciare un confine. Ma con ciò solo rendiamo il concetto utilizzabile? Niente affatto! Tranne che per questo scopo particolare. Allo stesso modo, per rendere utilizzabile la misura di lunghezza “un passo” non è affatto necessario dare la definizione: 1 passo = 75 cm. E se tu vuoi dire «Ma prima non era affatto una misura esatta», io ti rispondo: bene, allora era una misura inesatta. - Benché tu mi sia ancora debitore della definizione di esattezza.

Qualcuno mi dice: «Insegna un giuoco al bambino!» Io gl'insegno a giocare di denaro ai dadi e l'altro mi dice: «Non intendevo un giuoco del genere».

L'esclusione del giuoco dei dadi doveva stare davanti alla sua mente, quando mi ha dato l'ordine?

70. «Ma se il concetto di “giuoco” è così privo di limiti, tu non sai, propriamente, che cosa intendi per “giuoco”». -- Vuoi dire che quando do la descrizione: «Il suolo era tutto coperto di piante», - non so di che cosa parlo finché non sono in grado di dare una definizione di pianta? Una spiegazione di ciò che intendo potrebbe essere costituita, per esempio, da un disegno e dalle parole: «Il suolo aveva pressappoco quest'aspetto». Può anche darsi che io dica: «aveva esattamente quest'aspetto». - C'erano dunque esattamente quest'erba e queste

foglie, disposte in questo modo? No, non si vuol dire questo. E in questo senso non riconoscerei come esatta nessun'immagine.

71. Si può dire che il concetto "giuoco" è un concetto dai contorni sfumati. - «Ma un concetto sfumato è davvero un concetto?» Una fotografia sfocata è davvero il ritratto di una persona? É sempre possibile sostituire vantaggiosamente un'immagine sfocata con una nitida? Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno? Frege paragona il concetto con un'area e dice: un'area non chiaramente delimitata non può neppure chiamarsi un'area[16]. Questo vuol dire, forse, che non possiamo farne nulla. - Ma è privo di senso il dire: «Fermati più o meno lì!»? Immagina che io mi fermi con un'altra persona in un certo posto e lo dica. Dicendolo non tratterò nessun confine, ma forse farò un movimento indicatore con la mano come per indicargli un punto determinato. E proprio così si può spiegare che cosa sia un giuoco. Si danno esempi e si vuole che vengano compresi in un certo senso. - Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi egli deve vedere la comunanza che io - per una qualche ragione - non ho potuto esprimere, ma: deve impiegare questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo indiretto di spiegazione, in mancanza di un metodo migliore.

Infatti, anche ogni definizione generale può essere fraintesa. In questo modo, appunto, giochiamo il giuoco. (Intendo il giuoco linguistico con la parola «giuoco».).

72. Vedere ciò che è comune.

Supponi che io mostri a qualcuno differenti immagini colorate e dica: «Il colore che vedi in tutte si chiama "ocra"». - Questa è una definizione che l'altro capisce nella misura in cui cerca, e vede, ciò che quelle immagini hanno in comune. Allora potrà guardare ciò che è comune, indicarlo.

Confronta con questo: Gli indico figure di forma differente, dipinte tutte con lo stesso colore, e dico: «Ciò che queste figure hanno tra loro in comune si chiama "ocra"».

E confrontalo con questo: Gli indico campioni di differenti sfumature di blu, dicendo: «Il colore che è comune a tutti lo chiamo "blu"».

73. Il caso in cui un amico mi dà la definizione dei nomi dei colori indicando campioni e dicendo: «Questo colore si chiama "blu", questo "verde"...», può essere paragonato, per molti aspetti, a quello in cui mi si mette in mano una tabella nella quale, sotto i vari campioni di colori, stanno scritte le parole. Anche se questo paragone può fuorviare in molti modi. - Ora si è propensi a estendere il paragone: Aver compreso la definizione vuol dire avere in mente un concetto della cosa definita, e questo è un campione o un'immagine.

Se mi mostrano differenti foglie e mi dicono: «Questo si chiama

“foglia” », io acquisisco, nella mia mente, un concetto della forma di foglia, un’immagine di essa. - Ma allora, che aspetto ha l’immagine di una foglia che non mostri una forma determinata ma “ciò che è comune a tutte le forme di foglia”? Che tonalità cromatica ha “il campione di colore conservato nella mia mente” del colore verde? Il campione di ciò che è comune a tutte le tonalità di verde? «Ma non potrebbe esserci un simile campione “generale”? Per esempio, uno schema di foglia o un campione di verde puro?» - Certo! Ma che questo schema venga inteso come schema e non come la forma di una determinata foglia, e che una tavoletta di verde puro venga intesa come campione di tutto ciò che è verde e non come campione del verde puro - ciò risiede a sua volta nel modo di applicazione di questo campione.

Chiediti: Che configurazione deve avere il campione del colore verde? Dev’essere rettangolare? O in questo caso sarebbe il modello dei rettangoli verdi? Dev’essere di forma “irregolare”? E in tal caso che cosa ci impedisce di considerarlo - cioè di impiegarlo - solo come modello della forma irregolare?

74. Qui trova posto anche l’idea che chi vede questa foglia come campione della “forma di foglia in generale”, la vede diversamente da chi la considera, poniamo, come il campione di questa forma determinata. Ebbene, potrebbe ben essere così - anche se così non è -, perché ciò vorrebbe soltanto dire che, sperimentalmente, chi vede la foglia in un determinato modo la impiega poi in questo modo così e così, o secondo queste e queste altre regole. Naturalmente esiste un vedere così e un vedere diversamente; e ci sono anche casi in cui chi vede un campione così lo impiegherà, generalmente, in questo modo, e chi lo vede diversamente lo impiegherà in modo diverso. Chi, per esempio, vede il disegno schematico di un cubo come una figura piana consistente di un quadrato e di due rombi, forse eseguirà il comando «Portami una cosa del genere!» in modo diverso di chi vede la figura in tre dimensioni.

75. Che cosa vuol dire: sapere che cos’è un giuoco? Che cosa vuol dire saperlo e non essere in grado di dirlo? Questo sapere è in qualche modo equivalente a una definizione non formulata? Di modo che, se venisse formulata, potrei riconoscere in essa l’espressione del mio sapere? Il mio sapere, il mio concetto di giuoco, non è completamente espresso nelle spiegazioni che io potrei dare? Cioè, nel fatto che descrivo esempi di giuochi di tipi differenti; faccio vedere come sia possibile costruire per analogia ogni sorta di altri giuochi possibili; dico che la tal cosa difficilmente si potrebbe chiamare giuoco, e molte altre cose del genere.

76. Se uno tracciasse una netta linea di demarcazione, potrei non riconoscerla come la linea che anch’io avrei sempre voluto tracciare, o

che ho già tracciato mentalmente. Infatti non volevo tracciarne nessuna. Si può allora dire: il suo concetto non è lo stesso del mio, ma è imparentato con esso. E la parentela è quella di due immagini delle quali l'una consiste di macchie di colore dai contorni incerti, l'altra di macchie simili alla prima per forma e distribuzione, ma nettamente delimitate. La parentela sarà altrettanto innegabile quanto la differenza.

77. E se spingiamo questo confronto ancora un po. oltre, è chiaro che il grado di somiglianza che può esserci tra l'immagine netta e la immagine sfumata dipende dal grado di imprecisione della seconda. Supponi infatti di dover disegnare, avendo a modello una figura sfumata, una figura nitida "corrispondente" alla prima. In quella c'è un rettangolo rosso dai tratti imprecisi: al suo posto ne metti uno nitido. Naturalmente - di tali rettangoli nitidi, corrispondenti a quello non nitido, se ne potrebbe disegnare più d'uno. - Se però nell'originale i colori sfumano l'uno nell'altro senza traccia di un confine, - non sarà un compito disperato il disegnare un'immagine nitida corrispondente a quella confusa? Non dovrai dire, allora: «Qui potevo disegnare tanto un circolo quanto un rettangolo, quanto anche la forma di un cuore; tutti i colori infatti si confondono l'uno nell'altro. Tutto è giusto, e nulla lo è»? -- E in questa situazione si trova per esempio chi, in estetica o in etica, va in cerca di definizioni che corrispondano ai nostri concetti.

Quando ti trovi in questa difficoltà chiediti sempre: Allora come abbiamo imparato il significato di questa parola, per esempio della parola «buono»? In base a qual genere di esempi? In quali giochi linguistici? Allora vedrai più facilmente che la parola deve avere una famiglia di significati.

78. Confronta: sapere e dire: quanti metri è alto il Monte Bianco come viene usata la parola "giuoco" che suono ha un clarinetto.

Chi si meraviglia del fatto che si possa sapere qualcosa, e non essere in grado di dirlo, pensa forse a un caso come il primo. Certo non a un caso come il terzo.

79. Considera quest'esempio: Se si dice: «Mosè non è esistito», questo può significare diverse e svariate cose. Può voler dire: gli Ebrei non avevano un capo quando fuggirono dall'Egitto -- oppure: il loro condottiero non si chiamava Mosè -oppure: non c'è stato alcun uomo che abbia fatto tutto ciò che la Bibbia racconta di Mosè -- oppure, ecc. ecc.

- Secondo Russell possiamo dire: il nome "Mosè" può essere definito mediante diverse descrizioni. Per esempio, come: «l'uomo che ha condotto gli Ebrei attraverso il deserto», «l'uomo che è vissuto in questo tempo e in questo luogo e che allora era chiamato "Mosè"», «l'uomo che, bambino, fu salvato dal Nilo dalla figlia del Faraone»,

ecc. E secondo che assumiamo l'una o l'altra definizione, la proposizione «Mosè è esistito» acquista un senso diverso, e così pure ogni altra proposizione che tratti di Mosè. - E se uno ci dice «N non è esistito», chiediamo: «Che cosa intendi? Vuoi dire che... oppure che..., ecc.?» Ma quando faccio un enunciato intorno a Mosè - sono sempre disposto a sostituire «Mosè» con una qualsiasi di queste descrizioni? Potrei dire: Per «Mosè» intendo l'uomo che ha fatto ciò che la Bibbia racconta di Mosè, o, almeno, ne ha fatto una buona parte.

Ma quanto? Ho deciso quanto debba dimostrarsi falso, perché io abbandoni la mia proposizione come falsa? Il nome «Mosè» ha dunque, per me, un uso fisso inequivocabilmente determinato in tutti i casi possibili? - Non accade piuttosto che io abbia, per così dire, tutta una serie di puntelli a mia disposizione e sia pronto ad appoggiarmi a uno quando mi viene sottratto l'altro, e viceversa? - Considera un altro caso ancora. Se dico «N è morto», la situazione, per quanto riguarda il significato del nome «N», può essere all'incirca questa: Io credo che sia vissuto un uomo che: 1) ho visto in questi e questi altri luoghi; 2) aveva quest'aspetto così e così (immagini); 3) ha fatto queste e queste altre cose e 4) nella vita civile portava il nome «N». - Se mi chiedessero che cosa intendo per «N», enumererei tutte queste cose o alcune di esse, e, in occasioni diverse, cose diverse. La mia definizione di «N» sarebbe dunque all'incirca: «l'uomo, di cui è vero tutto ciò». - Ma se qualcosa si dimostrasse falso? - Sarò disposto a dichiarar falsa la proposizione «N è morto», - anche se è risultato falso soltanto qualcosa che a me appare secondario? Ma dov'è situato il limite del secondario? - Se in un caso del genere avessi dato una definizione del nome, ora sarei pronto a modificarla.

E questo si può esprimere così: Uso il nome «N» senza un significato fisso. (Ma ciò è tanto poco pregiudizievole al suo uso quanto all'uso di un tavolo sarebbe pregiudizievole il fatto che esso poggi su quattro gambe anziché su tre, e quindi qualche volta traballi.).

Si deve dire che uso una parola di cui non conosco il significato, e che quindi parlo insensatamente? - Di. quello che vuoi, basta che ciò non t'impedisca di vedere come stanno le cose. (E quando l'avrai visto, ci saranno alcune cose che non dirai più.).

(L'oscillare delle definizioni scientifiche: Ciò che oggi viene considerato, in base alle nostre esperienze, come manifestazione concomitante del fenomeno A, domani sarà utilizzato per la definizione di «A».).

80. Dico: «Là c'è una sedia». Che cosa direi se mi dirigessi verso di essa per prenderla ed essa improvvisamente sparisse dalla mia vista? -- «Dunque non era una sedia; ma un'allucinazione». -- Però, un paio di secondi dopo vediamo di nuovo la sedia e possiamo toccarla, ecc. -

«Dunque la sedia c'era davvero e la sua sparizione era un'allucinazione».

-- Ma supponi che dopo qualche tempo scompaia di nuovo, - o sembri scomparire. Che cosa dovremmo dire, ora? Per casi del genere hai già pronte regole, - che dicano se una cosa così si può ancora chiamare «sedia»? Ma queste regole ci vengono meno quando usiamo la parola «sedia»? E dobbiamo dire che a questa parola non colleghiamo, propriamente, nessun significato, poiché non siamo muniti di regole per tutte le sue possibili applicazioni?

81. Una volta, durante una conversazione con me, F.P. Ramsey ha insistito sul fatto che la logica è una “scienza normativa”. Non so esattamente che idea avesse in mente nel dir ciò; senza dubbio, però, era strettamente imparentata con quella che solo più tardi è venuta in mente a me: cioè: spesso, in filosofia, confrontiamo l'uso delle parole con giochi, calcoli condotti secondo regole fisse, ma non possiamo dire che chi usa il linguaggio non possa non giocare un tale giuoco. -- Ma se si dice che la nostra espressione linguistica soltanto si avvicina a tali calcoli, ci si trova immediatamente sull'orlo di un fraintendimento. Infatti potrebbe sembrare che in logica si parli di un linguaggio ideale. Come se la nostra logica fosse, per così dire, una logica per lo spazio vuoto. - Invece la logica non tratta del linguaggio o del pensiero - nel senso in cui una scienza della natura tratta di un fenomeno naturale; e al massimo si può dire che costruiamo linguaggi ideali.

Ma forse qui la parola «ideale» è fuorviante, perché suona come se questi linguaggi fossero migliori, più completi, del nostro linguaggio quotidiano; e come se ci fosse bisogno del logico per rivelare finalmente agli uomini che aspetto ha una proposizione corretta.

Ma tutto ciò può apparire nella sua giusta luce solo quando si sia raggiunta una maggiore chiarezza riguardo i concetti del comprendere, dell'intendere e del pensare. Perché allora diventerà anche chiaro che cosa ci possa erroneamente indurre a pensare (come è successo a me) che chi pronuncia una proposizione e la intende, o la comprende, sta eseguendo un calcolo secondo regole ben definite.

82. Che cosa chiamo “la regola in base alla quale procede”? - L'ipotesi che descrive in modo soddisfacente il suo uso delle parole, che noi osserviamo; o la regola che tiene presente nell'usare i segni; oppure quella che per tutta risposta ci enuncia quando gli chiediamo qual è la regola cui si attiene? - Ma, e se l'osservazione non ci permettesse di riconoscere chiaramente alcuna regola, e la nostra domanda non ne mettesse in luce nessuna? - Infatti alla mia domanda: che cosa intendesse per «N», mi ha bensì dato una definizione; ma era pronto a ritirarla e a modificarla. - Dunque, come devo determinare la regola secondo cui giuoca? Non lo sa neppure lui. - O, più

correttamente: Che cosa vuole ancor dire, qui, l'espressione: «Regola secondo cui procede»?

83. Non ci illumina, su questo punto, l'analogia tra lingua e giuoco? Possiamo senza dubbio immaginare che certi uomini si divertano a giocare con una palla in un prato; e precisamente, che comincino diversi giuochi, tra quelli esistenti, senza portarne a termine qualcuno; che tra un giuoco e l'altro gettino la palla in alto senza scopo, si diano l'un l'altro la caccia con la palla, gettandosela addosso per scherzo, ecc. E ora uno potrebbe dire: Per tutto il tempo costoro hanno giocato un giuoco di palla attenendosi, ad ogni lancio, a determinate regole.

E non si dà anche il caso in cui giochiamo e - "make up the rules as we go along"? [17]. E anche il caso in cui le modifichiamo - as we go along.

84. Parlando dell'applicazione di una parola ho detto che essa non è limitata dovunque da regole. Ma allora che aspetto avrà un giuoco che sia completamente limitato da regole? Un giuoco le cui regole non lascino infiltrarsi nessun dubbio, gli tappino tutti i buchi? - Non possiamo anche immaginare una regola che governi l'applicazione delle regole? - E un dubbio, che quella regola rimuova, e così via? Questo però non vuol dire che dubitiamo perché possiamo immaginare un dubbio. Posso benissimo immaginare che qualcuno, ogni volta che sta per aprire la porta di casa sua, venga assalito dal dubbio che dietro di essa si sia spalancata una voragine, e se ne accerti prima di varcare la soglia (e naturalmente può accadere che una volta abbia ragione) - ma non per questo, nello stesso caso, vengo assalito dallo stesso dubbio.

85. Una regola sta lì, come un indicatore stradale. - Non lascia àdito ad alcun dubbio circa la strada che devo prendere? Mi dice in quale direzione devo procedere quando l'ho oltrepassato? Se devo proseguire per la strada, o prendere per il viottolo, o andare attraverso i campi? Ma dove sta scritto in quale senso devo seguire quel segnale? Se devo andare nella direzione indicata dal dito o non piuttosto (p. es') nella direzione opposta? - E se invece d'un indicatore stradale ci fosse una fitta successione d'indicatori o di segni di gesso sulla superficie stradale - ci sarebbe per essi una sola interpretazione? - Dunque posso dire che, dopo tutto, l'indicatore stradale non lascia àdito a dubbi. O piuttosto: qualche volta lascia àdito a dubbi, qualche volta no. E questa, ormai, non è più una proposizione filosofica, ma una proposizione empirica.

86. Un giuoco linguistico come il (2) si giuoca con l'aiuto di una tabella. I segni con cui A si rivolge a B ora sono segni scritti. B ha una tabella: nella prima colonna si trovano i segni scritti che vengono usati nel giuoco; nella seconda sono raffigurate le forme delle pietre da

costruzione. A indica a B uno di questi segni scritti; B lo cerca nella tabella, guarda l'immagine che sta di fronte ad esso, ecc. La tabella è dunque una regola a cui B si attiene nell'eseguire gli ordini di A. - Si impara a cercare sulla tabella l'immagine corrispondente al segno mediante un addestramento, e una parte di questo addestramento consiste, ad esempio, in ciò: l'alunno impara a procedere sulla tabella col dito, orizzontalmente verso destra; impara dunque, per così dire, a tirare una serie di linee orizzontali.

Immagina che ora vengano introdotti differenti modi di leggere una tabella; che cioè essa venga letta, una volta, come sopra, secondo questo schema: (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, quattro linee orizzontali (frecce) con direzione da sinistra a destra, disposte l'una sotto l'altra) e un'altra volta secondo quest'altro schema: (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, freccia con direzione diagonale dall'alto verso il basso, intersecante tre frecce orizzontali disposte come nello schema precedente) o un altro ancora.

- Un tale schema è allegato alla tabella, come regola del modo in cui la si deve usare.

Non potremmo immaginare ulteriori regole, intese a chiarire questa? E, d'altro canto, era incompleta quella prima tabella senza lo schema delle frecce? E sono incomplete le altre tabelle, senza il loro schema?

87. Supponi che io dia questa spiegazione: «Per “Mosè” intendo l'uomo, ammesso che sia esistito, che ha condotto il popolo d'Israele fuori dall'Egitto, comunque egli si chiamasse allora e qualunque altra cosa possa aver fatto o non fatto». Ma sulle parole di questa spiegazione possono sorgere dubbi simili a quelli riguardanti il nome «Mosè» (che cosa chiami tu «Egitto», chi «popolo d'Israele», ecc.?) Queste domande non cessano neppure quando si giunge a parole come «rosso», «oscuro», «dolce». - «Ma allora come può una spiegazione aiutarmi a comprendere, se non è la spiegazione ultima? Allora la spiegazione non è proprio mai finita; io dunque continuo a non capire e non capirò mai che cosa egli intende!» Quasi che una spiegazione, quando non è sostenuta da un'altra, resti, per così dire, sospesa nel vuoto. Invece una spiegazione può bensì poggiare su un'altra spiegazione già data, ma nessuna spiegazione ha bisogno di un'altra - a meno che non ne abbiamo bisogno noi, per evitare un fraintendimento. Si potrebbe dire: Una spiegazione serve a eliminare o a prevenire un fraintendimento -- dunque un fraintendimento che potrebbe sopravvenire in assenza della spiegazione; non ogni fraintendimento ch'io possa immaginare.

Può facilmente sembrare che ogni dubbio indichi soltanto l'esistenza di una lacuna nei fondamenti; cosicché una comprensione sicura è possibile soltanto quando mettiamo in dubbio tutto ciò che

può essere oggetto di dubbio, e poi rimuoviamo tutti questi dubbi.

L'indicatore stradale è a posto, se, in circostanze normali, adempie al suo scopo.

88. Se dico a qualcuno: «Fermati pressappoco qui!» - non può darsi che questa spiegazione funzioni perfettamente? E non può anche darsi che ogni altra spiegazione fallisca? «Ma la spiegazione non è inesatta?» - Certo che lo è; ma perché non si dovrebbe chiamarla «inesatta»? Ma basta che cerchiamo di capire che cosa significhi «inesatto»! Perché non significa «inutilizzabile». E pensiamo un po. che cosa potremmo chiamare una spiegazione «esatta», in contrapposizione a questa spiegazione! Per esempio la delimitazione di un'area mediante una linea tracciata col gesso? Ma qui ci colpisce subito il fatto che la linea ha una larghezza. Più esatto sarebbe un confine tra colore e colore. Ma qui quest'esattezza conserva ancora una funzione? Non gira a vuoto? E non abbiamo ancora neppure stabilito che cosa si debba intendere per: sconfinare oltre questo netto confine; in che modo, e con quali strumenti debba essere constatato. E così via.

Noi comprendiamo che cosa significhi: mettere un orologio da tasca sull'ora esatta, oppure: regolarlo in modo che dia l'ora esatta. Ma supponiamo che si chieda: Quest'esattezza è un'esattezza ideale, o di quanto le si avvicina? Naturalmente possiamo parlare di misurazioni del tempo per cui c'è un'esattezza diversa e, potremmo dire, maggiore di quella che ci può dare l'orologio da tasca. In questo caso le parole «mettere l'orologio sull'ora esatta» hanno un significato diverso, ancorché affine; e «leggere l'ora» è un processo diverso, ecc. - Ora, dicendo a qualcuno: «Dovresti essere più puntuale per il pranzo, sai che ci mettiamo a tavola all'una precisa» non si parla, propriamente, di esattezza? Infatti si può dire: «Pensa alla determinazione del tempo fatta in laboratorio, o in un osservatorio astronomico; lì vedi che cosa significhi "esattezza" ».

«Inesatto» è propriamente un rimprovero, ed «esatto» una lode. E questo vuol dire: ciò che è inesatto non raggiunge il suo scopo così perfettamente come ciò che è più esatto. Dunque tutto dipende da che cosa chiamiamo «lo scopo». È inesatto non dare la distanza dal sole a noi fino al metro? E non dare al falegname la larghezza del tavolo fino al millesimo di millimetro? Un ideale di precisione non è prestabilito; non sappiamo come dobbiamo concepirlo - a meno che non sia tu stesso a stabilire che cosa debba essere chiamato così. Ma ti riuscirà difficile dare una determinazione del genere; una determinazione che ti soddisfi.

89. Con queste riflessioni siamo arrivati al punto in cui si pone il problema: In che senso la logica è qualcosa di sublime? Sembra, infatti, che ad essa competa una particolare profondità - un significato

universale. Essa starebbe - così sembrava - a fondamento di tutte le scienze. - Perché la ricerca logica indaga l'essenza di tutte le cose. Vuol vedere le cose nella loro ragion d'essere e non è tenuta ad affliggersi con i particolari di ciò che effettivamente accade. Non nasce da un interesse per i fatti naturali, né da un bisogno di cogliere nessi causali, bensì dallo sforzo di comprendere il fondamento, o l'essenza, di tutto ciò che è empirico. Ma non nel senso che per far ciò dobbiamo andare alla caccia di nuovi fatti: essenziale alla nostra ricerca è piuttosto il fatto che con essa non vogliamo apprendere nulla di nuovo. Vogliamo comprendere qualcosa che sta già davanti ai nostri occhi.

Perché proprio questo ci sembra, in qualche senso, di non comprendere.

Agostino scrive (*Confessioni*, XI, 14): «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio»[18]. Questo non si potrebbe dire di una questione di scienza naturale (per esempio, di una questione circa il peso specifico dell'idrogeno). Ciò che si sa quando nessuno ce lo chiede, ma non si sa più quando dobbiamo spiegarlo, è qualcosa che si deve richiamare alla mente.

(E si tratta evidentemente di qualcosa che, per una ragione qualsiasi, è difficile richiamare alla mente.).

90. È come se dovessimo guardare attraverso i fenomeni: la nostra ricerca non si rivolge però ai fenomeni, ma, si potrebbe dire, alle "possibilità" dei fenomeni.

Richiamiamo alla mente, cioè, il tipo di enunciati che facciamo intorno ai fenomeni. Pertanto anche Agostino richiama alla memoria diversi enunciati che si fanno intorno alla durata degli eventi, al loro passato, presente o futuro. (Non sono, naturalmente, enunciati filosofici intorno al tempo, al passato, al presente, al futuro.).

Perciò la nostra è una ricerca grammaticale. E questa ricerca getta luce sul nostro problema, in quanto sgombra il terreno dai fraintendimenti. Fraintendimenti che riguardano l'uso delle parole: prodotti, fra l'altro, da certe analogie tra le forme di espressione, in differenti regioni del nostro linguaggio. - Alcuni di questi fraintendimenti si possono eliminare sostituendo una forma d'espressione a un'altra; questo procedimento si può chiamare un'«analisi» delle nostre forme d'espressione; infatti il procedimento somiglia talvolta a una scomposizione.

91. Ma ora può sembrare che ci sia qualcosa come un'analisi ultima delle nostre forme linguistiche, e dunque una forma completamente scomposta di un'espressione. Cioè, che le nostre forme d'espressione di uso corrente siano essenzialmente ancora non analizzate; che vi sia in esse qualcosa di nascosto che va portato alla luce. Quando ciò è stato fatto, l'espressione è stata completamente

chiarita e il nostro compito assoluto.

Questo si può dire anche così: Eliminiamo i fraintendimenti rendendo più esatte le nostre espressioni: ma ora può sembrare che tendiamo a una condizione determinata, quella della completa esattezza; e che questa sia il vero e proprio scopo della nostra indagine.

92. Ciò trova espressione nella domanda circa l'essenza del linguaggio, della proposizione, del pensiero. - Infatti, anche se nelle nostre indagini ci sforziamo di comprendere la natura del linguaggio la sua funzione, la sua struttura tuttavia non sono queste le cose a cui mira questa domanda. Essa infatti non vede nell'essenza qualche cosa che è già aperta alla vista, e che diventa perspicua rimettendola in ordine; bensì qualcosa che sta sotto la superficie. Qualcosa che sta all'interno, che possiamo vedere se penetriamo la cosa con lo sguardo, e che un'analisi deve portare alla superficie.

“L'essenza ci è nascosta”: questa è la forma che ora assume il nostro problema. Chiediamo: «Che cos'è il linguaggio?» «Che cos'è la proposizione?» E la risposta a queste domande dev'essere data una volta per tutte; e indipendentemente da ogni esperienza futura.

93. Uno potrebbe dire: «Una proposizione è la cosa più comune del mondo», e un altro: «Una proposizione - ecco qualcosa di molto singolare!» -- E quest'ultimo non può limitarsi ad osservare come funzionano le proposizioni. Perché le forme dei nostri modi di espressione, che riguardano le proposizioni e il pensiero, gli ostacolano la strada.

Perché diciamo che la proposizione è qualcosa di singolare? Da un lato, per l'enorme importanza che le spetta. (E questo è giusto.) Dall'altro lato quest'importanza, e un fraintendimento della logica del linguaggio, c'inducono falsamente a pensare che la proposizione debba mettere in atto qualcosa di straordinario, anzi di unico. - A causa di un fraintendimento ci sembra che la proposizione faccia qualcosa di strano.

94. “La proposizione, una cosa singolare!” Qui già si trova, in germe, la sublimazione dell'intera concezione. La tendenza ad assumere un puro intermediario fra i segni proposizionali e i fatti. O anche a voler purificare, sublimare, lo stesso segno proposizionale. - Sono infatti le nostre forme d'espressione a impedirci, in un modo o nell'altro, di vedere che si tratta delle solite cose, e a mandarci alla caccia di chimere.

95. «Il pensiero dev'essere qualcosa di unico nel suo genere»: quando diciamo, e intendiamo, che le cose stanno così e così, con quello che intendiamo non ci fermiamo a un punto qualsiasi prima del fatto: bensì intendiamo dire che questa cosa così e così - sta - in questo modo così e così. - Ma questo paradosso (che ha poi la forma di un

truismo) si può esprimere anche in questo modo: Si può pensare ciò che nella realtà non esiste.

96. Alla particolare illusione a cui ci riferiamo qui ne sono connesse altre, provenienti da varie parti. Il pensiero, il linguaggio, ci appaiono come correlato, immagine, unici nel loro genere, del mondo. I concetti: proposizione, pensiero, linguaggio, mondo, stanno in fila l'uno dietro l'altro, ciascuno equivalente all'altro. (Ma per quale scopo si possono usare queste parole? Manca il giuoco linguistico in cui applicarle.).

97. Il pensiero è avvolto da un'aureola. - La sua essenza, la logica, rappresenta un ordine, e precisamente l'ordine a priori del mondo, vale a dire l'ordine delle possibilità che devono essere comuni al mondo e al pensiero. Ma quest'ordine dev'essere, pare, estremamente semplice. É anteriore ad ogni esperienza; deve compenetrare tutta l'esperienza e, a sua volta, non deve venir contaminato da oscurità o incertezze di natura empirica. -Dev'essere anzi di cristallo purissimo. Ma questo cristallo non si presenta come un'astrazione; ma come qualcosa di concreto, anzi come la cosa più concreta, per così dire, la più dura (Tractatus logico-philosophicus, 5.5563.).

C'illudiamo che ciò che è peculiare, profondo, per noi essenziale, nella nostra indagine, risieda nel fatto che essa tenta di afferrare l'essenza incomparabile del linguaggio. Cioè a dire, l'ordine che sussiste tra i concetti di proposizione, parola, deduzione, verità, esperienza ecc.

Quest'ordine è un super-ordine tra potremmo dire - super-concetti.

Mentre in realtà, se le parole «linguaggio», «esperienza», «mondo», hanno un impiego, esso dev'essere terra terra, come quello delle parole «tavolo», «lampada», «porta».

98. Da un lato è chiaro che ogni proposizione del nostro linguaggio "è in ordine così com'è". Vale a dire: non ci sforziamo di raggiungere un ideale: come se le vaghe proposizioni che usiamo comunemente non avessero ancora un senso del tutto ineccepibile e noi dovessimo ancora costruire un linguaggio perfetto. - D'altra parte sembra chiaro questo: che, dove c'è senso, là dev'esserci ordine perfetto.

-- L'ordine perfetto deve dunque essere presente anche nella proposizione più vaga.

99. Il senso della proposizione - si vorrebbe dire - può naturalmente lasciare aperto questo o quello, ma la proposizione deve avere, in ogni caso, un senso determinato. Per parlar propriamente, un senso indeterminato non sarebbe un senso affatto. Così come una delimitazione indistinta non è propriamente una delimitazione affatto. Forse si pensa così: Se dico: «Ho rinchiuso saldamente l'uomo nella stanza - è rimasta aperta soltanto una porta» - non l'ho affatto

rinchiuso. È rinchiuso solo apparentemente. Qui si sarebbe propensi a dire: «Dunque non hai fatto proprio nulla». Un recinto che abbia un buco è proprio come nessun recinto. - Ma è poi vero?

100. «Se nelle sue regole c'è alcunché di vago non è certo un giuoco». - Ma è proprio vero che in tal caso non è un giuoco? - «Forse lo chiamerai giuoco, ma in ogni caso non si tratta di un giuoco perfetto». Vale a dire: in questo caso è un giuoco impuro, e a me, per il momento, interessano quei giuochi che non siano stati contaminati. - Ma voglio dire: Qui fraintendiamo l'ufficio cui l'ideale adempie nel nostro modo di esprimerci. Cioè: anche noi lo chiameremmo un giuoco; soltanto, siamo abbagliati dall'ideale, e perciò non riusciamo a vedere chiaramente l'applicazione effettiva della parola «giuoco».

101. In logica - vogliamo dire - non può esserci nulla di vago. Ora viviamo con quest'idea: che l'ideale "deve" trovarsi nella realtà. Invece non si vede ancora come vi si trovi, e non si comprende la natura di questo «deve». Crediamo che debba essere conficcato nella realtà; infatti crediamo di scorgerlo già in essa.

102. Le regole rigorose e chiare della struttura logica della proposizione ci appaiono come qualcosa che sta sullo sfondo, celate nel medium del comprendere. Già le vedo (sia pure attraverso un medium), dal momento che comprendo il segno, intendo qualcosa con esso.

103. L'ideale, nel nostro pensiero, sta saldo e inamovibile. Non puoi uscirne. Devi sempre tornare indietro.

Non c'è alcun fuori; fuori manca l'aria per respirare. - Di dove proviene ciò? L'idea è come un paio di occhiali posati sul naso, e ciò che vediamo lo vediamo attraverso essi.

Non ci viene mai in mente di toglierli.

104. Si predica della cosa ciò che è insito nel modo di rappresentarla.

Scambiamo la possibilità del confronto, che ci ha colpiti, per la percezione di uno stato di cose estremamente generale.

105. Quando crediamo che quell'ordine, l'ideale, si debba trovare nel linguaggio che effettivamente usiamo, ci sentiamo insoddisfatti di ciò che nella vita quotidiana si chiama «proposizione», «parola», «segno».

La proposizione, la parola, di cui tratta la logica, dev'essere qualcosa di puro e di nettamente profilato. E noi ci rompiamo la testa sull'essenza del vero segno. - È forse la rappresentazione del segno? O la rappresentazione nel momento presente?

106. Qui è difficile tenere, per così dire, la testa in su - vedere che dobbiamo restar fermi alle cose del pensare quotidiano e non imboccare la strada sbagliata, dove ci sembra di dover descrivere estreme sottigliezze, che tuttavia non saremmo affatto in grado di

descrivere con i nostri mezzi. È come se dovessimo aggiustare con le nostre dita una ragnatela lacerata.

107. Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze. (La purezza cristallina della logica non mi si era affatto data come un risultato; era un'esigenza.) Il conflitto diventa intollerabile; l'esigenza minaccia a questo punto di trasformarsi in qualcosa di vacuo. Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'attrito.

Torniamo sul terreno scabro! Faraday, *The Chemical History of a Candle*: «Water is one individual thing - it never changes» [l'acqua è una cosa individuale - non cambia mai].

108. Riconosciamo che ciò che chiamiamo «proposizione», «linguaggio», non è quell'unità formale che immaginavo, ma una famiglia di costrutti più o meno imparentati l'uno con l'altro. -- Che ne è allora della logica? Qui il suo rigore sembra dissolversi. - Ma in questo caso essa non svanisce del tutto? - Come può infatti la logica perdere il suo rigore? Non di certo mercanteggiando perché ceda una parte del suo rigore. - Il pregiudizio della purezza cristallina può essere eliminato soltanto facendo rotare tutte quante le nostre considerazioni.

(Si potrebbe dire: La considerazione dev'essere rotata, ma attorno al perno del nostro reale bisogno.).

La filosofia della logica parla di proposizioni e di parole in un senso per nulla diverso da quello in cui ne parliamo nella vita quotidiana, quando, per esempio, diciamo: «Qui sta scritta una proposizione cinese», oppure «No, sembrano segni grafici, ma si tratta di un ornamento», ecc.

Parliamo del fenomeno spazio-temporale del linguaggio; non di una non-cosa fuori dello spazio e del tempo. [Scolio: Soltanto che di un fenomeno ci si può interessare in modi differenti]. Ma ne parliamo come parliamo dei pezzi degli scacchi quando enunciamo le regole del giuoco, e non come quando descriviamo le loro proprietà fisiche.

La domanda «Che cos'è, propriamente, una parola?» è analoga alla domanda: «Che cos'è un pezzo degli scacchi?»

109. Era giusto dire che le nostre considerazioni non potevano essere considerazioni scientifiche. A noi non poteva interessare l'esperienza «che è possibile pensare una determinata cosa, contrariamente al nostro pregiudizio» - qualunque cosa ciò possa voler dire. (La concezione pneumatica del pensiero.) E a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria.

Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni

spiegazione dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici.

Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio.

110. «Il linguaggio (o il pensiero) è qualcosa di unico nel suo genere» questa credenza si rivela una superstizione (non un errore!) originata, essa stessa, da illusioni grammaticali.

E su queste illusioni, sui problemi, cade ora l'accento.

111. I problemi che sorgono a causa di un fraintendimento delle nostre forme linguistiche hanno il carattere della profondità. Sono inquietudini profonde; sono radicate così profondamente in noi, come le forme del nostro linguaggio; e il loro significato è tanto grande quanto l'importanza del nostro linguaggio. -Chiediamoci: Perché una battuta di spirito grammaticale ci sembra profonda? (E questa è appunto la profondità filosofica.).

112. Una similitudine, che sia accolta nelle forme della nostra lingua, produce una falsa apparenza; che ci inquieta: «Ma non è così!» diciamo. «Ma deve pur essere così!»

113. «Eppure è così! --» ripeto continuamente a me stesso. Ho la sensazione che dovrei cogliere l'essenza della cosa, solo che potessi fissare il mio sguardo in tutta la sua acutezza su quel fatto, solo che potessi metterlo a fuoco.

114. Tractatus logico-philosophicus, 4.5: «La forma generale della proposizione è: *È così e così*». -- Questo è il tipo di proposizione che uno ripete a se stesso innumerevoli volte. Si crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo.

115. Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente.

116. Quando i filosofi usano una parola - «sapere», «essere», «oggetto», «io», «proposizione», «nome» - e tentano di cogliere l'essenza della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano.

117. Mi si dice: «Tu comprendi, vero, questa espressione? Ebbene, anch'io la uso nel significato che tu conosci». - Come se il significato fosse un'atmosfera che la parola ha con sé e che si porta dietro in ogni

sorta d'impiego.

Se, ad esempio, uno dicesse che la proposizione «Questo è qui» (pronunciata indicando un oggetto davanti a sé) ha senso per lui, allora dovrebbe chiedersi in quali particolari circostanze si impieghi effettivamente questa proposizione. In queste circostanze essa ha senso.

118. Da che cosa acquista importanza la nostra indagine, dal momento che sembra soltanto distruggere tutto ciò che è interessante, cioè grande ed importante? (Sembra distruggere, per così dire, tutti gli edifici, lasciandosi dietro soltanto rottami e calcinacci.) Ma quelli che distruggiamo sono soltanto edifici di cartapesta, e distruggendoli sgombriamo il terreno del linguaggio sul quale essi sorgevano.

119. I risultati della filosofia sono la scoperta di un qualche schietto non-senso e di bernoccoli che l'intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere il valore di quella scoperta.

120. Quando parlo del linguaggio (parola, proposizione, ecc.), devo parlare il linguaggio di tutti i giorni. Questo linguaggio è forse troppo grossolano, materiale, per quello che vogliamo dire? E allora, come si fa a costruirne un altro? - E com'è strano che con il nostro possiamo pur fare qualcosa! Che nelle mie spiegazioni concernenti il linguaggio io debba applicare il linguaggio completo (non un linguaggio preparatorio o provvisorio) mi fa già vedere che intorno al linguaggio posso produrre soltanto esteriorità.

Ma allora come possono soddisfare queste spiegazioni? - Ebbene, anche le tue domande erano formulate in questo linguaggio; dovevano venire espresse in questo linguaggio, se c'era qualcosa da chiedere! E i tuoi scrupoli sono fraintendimenti.

Le tue domande si riferiscono a parole; debbo pertanto parlare di parole.

Si dice: Ciò che importa non è la parola, ma il suo significato; e nel dirlo si pensa al significato come a una cosa dello stesso tipo della parola, anche se distinta da essa. Qui la parola, là il significato. Il denaro e la vacca che si può comperare con esso. (Ma per un altro verso: il denaro e la sua utilità.).

121. Si potrebbe pensare: se la filosofia parla dell'uso della parola «filosofia», dev'esserci una filosofia di secondo grado. Ma non è affatto così; il caso corrisponde piuttosto a quello dell'ortografia, la quale deve occuparsi anche della parola «ortografia», ma non per questo è una parola di secondo grado.

122. Una delle fonti principali della nostra incomprensione è il fatto che non vediamo chiaramente l'uso delle nostre parole. - La nostra grammatica manca di perspicuità. - La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel

fatto che noi “vediamo connessioni”. Di qui l'importanza del trovare e dell'inventare membri intermedi.

Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un significato fondamentale. Designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose. (É, questa, una “visione del mondo”?)

123. Un problema filosofico ha la forma: «Non mi ci raccapezzo».

124. La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo.

Non può nemmeno fondarlo.

Lascia tutto com'è.

Lascia anche la matematica com'è, e nessuna scoperta matematica può farla progredire. Un «problema-chiave di logica matematica» è per noi un problema di matematica, come qualsiasi altro.

125. Non è affare della filosofia risolvere la contraddizione per mezzo di una scoperta matematica o logico-matematica; essa deve invece rendere perspicuo lo stato della matematica che ci inquieta, lo stato della matematica prima della soluzione della contraddizione. (E con ciò non si elude la difficoltà.).

Il fatto fondamentale, qui, è che noi fissiamo certe regole, una tecnica per un giuoco, e poi, quando seguiamo regole, le cose non vanno come avevamo supposto. Che dunque ci impigliamo, per così dire, nelle nostre proprie regole.

Questo impigliarsi nelle nostre regole è appunto ciò che vogliamo comprendere, cioè, ciò di cui vogliamo ottenere una visione chiara.

Esso getta una luce sul nostro concetto di intendere. Infatti, in quei casi, le cose vanno diversamente da come avevamo inteso, previsto.

Quando, per esempio, compare una contraddizione, diciamo appunto: «Io non l'ho intesa così».

Lo stato civile della contraddizione, o il suo stato nel mondo civile: questo è il problema filosofico.

126. La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla. Poiché tutto è lì in mostra, non c'è neanche nulla da spiegare. Ciò che è nascosto non ci interessa.

«Filosofia» potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile prima di ogni nuova scoperta e invenzione.

127. Il lavoro del filosofo consiste nel mettere insieme ricordi per uno scopo determinato.

128. Se in filosofia si volessero proporre tesi, non sarebbe mai possibile metterle in discussione, perché tutti sarebbero d'accordo con esse.

129. Gli aspetti per noi più importanti delle cose sono nascosti dalla loro semplicità e quotidianità.

(Non ce ne possiamo accorgere, perché li abbiamo sempre sotto gli occhi.) Gli autentici fondamenti di una ricerca non danno affatto

nell'occhio a chi vi è impegnato; a meno che non sia stato colpito una volta da questo fatto. - E questo vuol dire: ciò che, una volta visto, è il più evidente, e il più forte, questo non ci colpisce.

130. I nostri chiari e semplici giochi linguistici non sono studi preparatori per una futura regolamentazione del linguaggio, - non sono, per così dire, prime approssimazioni nelle quali non si tiene conto dell'attrito e della resistenza dell'aria. I giuochi linguistici sono piuttosto termini di paragone, intesi a gettar luce, attraverso somiglianze e dissimiglianze, sullo stato del nostro linguaggio.

131. Soltanto così, infatti, possiamo evitare l'illegittimità o la vacuità nelle nostre asserzioni: prendendo il modello per ciò che è: termine di paragone, - si potrebbe dire per un regolo - e non idea preconcepita, cui la realtà debba corrispondere. (Il dogmatismo in cui si cade così facilmente facendo filosofia.).

132. Vogliamo mettere ordine nella nostra conoscenza dell'uso del linguaggio: un ordine per uno scopo determinato; uno dei molti ordini possibili; non l'ordine. A tale scopo metteremo continuamente in rilievo quelle distinzioni che le nostre comuni forme linguistiche ci fanno facilmente trascurare. Da ciò può sorgere l'apparenza che consideriamo nostro compito riformare il linguaggio.

Una siffatta riforma volta a determinati scopi pratici, come il miglioramento della nostra terminologia al fine di evitare fraintendimenti nell'uso pratico, è pienamente possibile. Ma non sono questi i casi con i quali abbiamo da fare. Le confusioni di cui ci occupiamo sorgono, per così dire, quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all'opera.

133. Non vogliamo raffinare o perfezionare in modo inaudito il sistema di regole per l'impiego delle nostre parole.

La chiarezza cui aspiriamo è certo una chiarezza completa. Ma questo vuol dire soltanto che i problemi filosofici devono svanire completamente.

La vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio. - Quella che mette a riposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione la filosofia stessa. - Invece si indica un metodo dando esempi; e la serie degli esempi si può interrompere. -- Vengono risolti problemi (eliminate difficoltà), non un problema.

Non c'è un metodo della filosofia, ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie.

134. Consideriamo la proposizione: «Le cose stanno così e così» - come posso dire che questa è la forma generale della proposizione? Anzitutto è essa stessa una proposizione: una proposizione della lingua italiana; infatti ha un soggetto e un predicato. Ma come viene applicata questa proposizione - voglio dire, nel nostro linguaggio quotidiano? Infatti l'ho presa solo da lì.

Diciamo, ad esempio: «Mi spiegò la sua situazione, disse che le cose stavano così e così e che perciò aveva bisogno di un acconto». Fin qui si può dire, dunque, che quella proposizione sta al posto di un qualche enunciato.

È impiegata come schema proposizionale; ma ciò avviene soltanto perché ha la struttura di una proposizione della lingua italiana. Al suo posto si potrebbe senz'altro dire: «succede questo e quest'altro» o «così e così stanno le cose», ecc. Si potrebbe anche usare, come in logica simbolica, una semplice lettera, una variabile. Ma senza dubbio nessuno chiamerà la lettera «p»: forma generale d'una proposizione. Come s'è detto: «Le cose stanno così e così» lo era, soltanto perché essa stessa è ciò che chiamiamo proposizione della lingua italiana. Ma sebbene sia una proposizione, ha un impiego soltanto come variabile proposizionale. Dire che questa proposizione si accorda (o non si accorda) con la realtà sarebbe un palese non-senso; essa illustra dunque questo fatto: che un contrassegno del nostro concetto di proposizione è il suono di proposizione.

135. Ma allora non abbiamo un concetto di ciò che una proposizione è, di ciò che intendiamo con «proposizione»? - Certo, nella misura in cui abbiamo un concetto di ciò che intendiamo con «giuoco». Se ci viene chiesto che cos'è una proposizione sia che dobbiamo rispondere a un altro, sia che dobbiamo rispondere a noi stessi - daremo esempi, e tra questi anche quello che si può chiamare serie induttiva di proposizioni; ebbene, in questo modo abbiamo un concetto di proposizione.

(Confronta il concetto di proposizione con il concetto di numero.).

136. Indicare l'espressione «Le cose stanno così e così» come la

forma generale della proposizione, è in fondo la stessa cosa che definire la proposizione come tutto ciò che può essere vero o falso. Infatti, invece di dire «Le cose stanno così...» avrei anche potuto dire: «La tal cosa è vera». (Ma anche: «La tal cosa è falsa».) Ma ora abbiamo: “p” è vera = p “p” è falsa = non-p.

E il dire che una proposizione è tutto ciò che può essere vero o falso val quanto dire: Chiamiamo proposizione ciò a cui, nel nostro linguaggio, applichiamo il calcolo delle funzioni di verità.

Ora sembra che la definizione proposizione è ciò che può essere vero o falso - determini ciò che una proposizione è, dicendo: Ciò che conviene al concetto “vero”, o a cui il concetto “vero” conviene, è una proposizione. É dunque come se possedessimo un concetto di vero e di falso, con l’aiuto del quale possiamo determinare che cosa è una proposizione e che cosa non lo è.

Quello che ingrana (come una ruota dentata) col concetto di verità: questo è una proposizione.

Ma questa è una cattiva immagine. É come se uno dicesse: «Negli scacchi il re è il pezzo a cui si può dare scacco». Ma questo può soltanto voler dire che nel giuoco degli scacchi che noi pratichiamo diamo scacco soltanto al re. Così come la proposizione che soltanto una proposizione può essere vera, non può dire altro che noi predichiamo «vero» e «falso» soltanto di quella cosa che chiamiamo proposizione. E che cosa sia una proposizione è determinato, in un senso, dalle regole di formazione delle proposizioni (per esempio della lingua italiana), in un altro senso dall’uso del segno nel giuoco linguistico. E l’uso delle parole «vero» e «falso» può anche essere una parte costitutiva di questo giuoco; e pertanto possiamo dire che per noi quest’uso fa parte della proposizione, ma non che “conviene” ad essa. Analogamente possiamo dire che il dar scacco appartiene al nostro concetto di re degli scacchi (costituisce, per così dire, una parte costitutiva di questo concetto). Dire che il dare scacco non conviene al nostro concetto di pedone, significherebbe che un giuoco in cui si dà scacco al pedone, in cui, poniamo, perde il giocatore che perde tutti i pedoni, - è un giuoco privo d’interesse, o sciocco, o troppo complicato, o qualcosa di simile.

137. Che dire del fatto che impariamo a determinare il soggetto di una proposizione mediante la domanda «Chi o che cosa...?» - Certo qui c’è un “convenire” del soggetto a questa domanda; infatti, come altrimenti verremmo a sapere, attraverso tale domanda, che cos’è il soggetto? Lo veniamo a sapere in modo simile a quello in cui veniamo a sapere quale lettera dell’alfabeto viene dopo la “K”, quando recitiamo l’alfabeto fino a “K”. Ebbene, in che senso la lettera “L” conviene a quella successione di lettere? - E in questo senso si potrebbe anche dire che «vero» e «falso» convengono alla

proposizione; e si potrebbe insegnare a un bambino a distinguere le proposizioni dalle altre espressioni, dicendogli: «Chiediti se dopo puoi dire: “è vero”».

Se queste parole vanno bene allora si tratta di una proposizione». (E allo stesso modo si potrebbe anche dirgli: Chiediti se puoi mettere davanti le parole: «Le cose stanno così:».).

138. Ma allora il significato di una parola che comprendo non può convenire al senso della proposizione che comprendo? O il significato di una parola convenire al significato di un'altra? -- Certo, se il significato è l'uso che facciamo della parola, non ha alcun senso parlare di un tale convenire. Però comprendiamo il significato di una parola, quando la ascoltiamo o la pronunciamo; lo afferriamo di colpo; e ciò che afferriamo è certamente qualcosa di diverso dall' "uso", che ha un'estensione nel tempo! Debbo sapere se comprendo una parola? Non accade anche che immagini di capire una parola (non altrimenti da quando mi immagino di aver capito un tipo di calcolo) e poi mi accorga che non l'avevo capita? («Credevo di sapere che cosa significa movimento "relativo" e "assoluto", ma ora vedo che non lo so».).

139. Se qualcuno mi dice, ad esempio, la parola «cubo», io so che cosa significa. Ma l'impiego della parola può starmi tutto quanto davanti alla mente, quando la comprendo in quel modo? D'altra parte il significato della parola non è determinato anche da questo impiego? E in tal caso, è possibile che queste determinazioni si contraddicano? È possibile che quello che comprendo d'un colpo si accordi con un impiego, convenga, o non convenga ad esso? E come è possibile che ciò che ci è presente per un solo istante, ciò che ci sta davanti alla mente per un attimo, convenga a un impiego? Che cos'è, propriamente, quello che sta davanti alla nostra mente quando comprendiamo una parola? - Non è qualcosa come un'immagine? Non può essere un'immagine? Ebbene, supponi che quando odi la parola «cubo» si presenti alla tua mente un'immagine, poniamo il disegno di un cubo. In che senso quest'immagine può convenire o non convenire all'impiego della parola «cubo»? - Forse tu dici: «È molto semplice; - se questa immagine mi sta davanti alla mente e io indico, per esempio, un prisma triangolare dicendo che si tratta di un cubo, quest'impiego non conviene all'immagine». - Ma è poi vero che non le conviene? Ho scelto l'esempio intenzionalmente, in modo che riuscisse assai facile immaginare un metodo di proiezione, secondo il quale l'immagine conviene.

L'immagine del cubo ci suggeriva bensì un certo impiego, ma io potevo anche impiegarla diversamente.

a) «Credo che in questo caso la parola giusta sia...» Questo non indica che l'uso della parola è qualcosa che abbiamo in mente e che è, per così dire, l'esatta immagine che vogliamo usare qui? Immagina

che io debba scegliere fra le parole «imponente», «maestoso», «superbo», «che incute rispetto»; non è come se dovessi scegliere fra diversi disegni contenuti in una cartella? - No; il fatto che si parli della parola appropriata non dimostra l'esistenza di un qualcosa che, ecc. Piuttosto si è propensi a parlare di un qualcosa che ha carattere di immagine, perché si può avere la sensazione che una parola sia appropriata; spesso si sceglie tra le parole come tra immagini simili ma non eguali; perché spesso usiamo immagini in luogo di parole, o a illustrazione di parole, ecc.

b) Vedo un quadro: rappresenta un vecchio che avanza per un erto sentiero appoggiato ad un bastone. Ma come? Non potrebbe darsi che il quadro rappresenti un vecchio che, in quella posizione, sta scivolando indietro lungo il sentiero? Forse un abitante di Marte descriverebbe quel quadro così. Non è necessario che io spieghi perché noi non lo descriviamo nel modo anzidetto.

140. Ma allora che genere di errore era il mio? L'errore che si potrebbe esprimere con le parole: avrei creduto che quell'immagine mi costringesse a un determinato impiego? Ma come potevo crederlo? Che cosa ho creduto qui? C'è dunque un'immagine, o qualcosa di simile a un'immagine, che ci costringe a un'applicazione determinata, e il mio errore era dunque una confusione? - Potremmo anche essere disposti a esprimerci così: ci troviamo, tutt'al più, in uno stato di costrizione psicologica, ma non di costrizione logica. E qui sembra proprio che conosciamo due tipi di casi.

Allora, qual è stato il risultato della mia argomentazione? Essa ha richiamato la nostra attenzione sul fatto che (ci ha ricordato che) in determinate circostanze saremmo disposti a chiamare «applicazione dell'immagine di un cubo» anche un procedimento diverso da quell'unico al quale avevamo originariamente pensato.

Il nostro "credere che l'immagine ci costringa a una determinata applicazione" consisteva nel fatto che ci veniva in mente solo un caso, e nessun altro. «C'è anche un'altra soluzione» significa: c'è anche qualcos'altro che sono pronto a chiamare «soluzione»; a cui sono pronto ad applicare questa e quest'altra immagine, questa o quest'altra analogia, ecc.

E l'essenziale è vedere che, quando udiamo una parola, alla nostra mente può presentarsi la stessa cosa, e tuttavia la sua applicazione può essere diversa. Allora si ha lo stesso significato entrambe le volte? Credo che diremo di no.

141. Ma se alla nostra mente non si presenta soltanto l'immagine del cubo, ma, oltre a questa, anche un metodo di proiezione? -- Come devo immaginare una cosa del genere? - Forse così: vedo davanti a me uno schema del modo di proiezione. Per esempio un'immagine, che mostra due cubi collegati l'uno all'altro mediante segmenti di

proiezione. - Ma questo mi fa progredire in modo essenziale? Non posso anche immaginare differenti applicazioni di questo schema? -- Sì, ma allora non può presentarsi alla mia mente un'applicazione? - Certo; soltanto che in questo caso dobbiamo venire maggiormente in chiaro circa la nostra applicazione di quest'espressione. Supponi che io spieghi a qualcuno diversi metodi proiettivi, affinché egli poi li applichi; e chiediamoci in quale caso diremo ch'egli ha davanti alla mente il metodo proiettivo che intendo io.

Ora è evidente che per questo riconosciamo due tipi di criteri: Da un lato l'immagine (di qualunque tipo essa sia) che gli si presenta alla mente in un momento qualsiasi; dall'altro l'applicazione - nel corso del tempo - che egli fa di questa rappresentazione. (E qui non è forse chiaro che è del tutto inessenziale che questa immagine gli si liberi davanti alla fantasia piuttosto che stargli dinanzi come un disegno, o come un modello, o di venire da lui costruita come un modello?) Possono immagine e applicazione entrare in collisione? Ebbene, lo possono nella misura in cui l'immagine ci fa prevedere un impiego diverso; giacché gli uomini in generale fanno quest'applicazione di quest'immagine.

Voglio dire: Qui c'è un caso normale, e ci sono casi anormali.

142. Solo nei casi normali l'uso della parola è tracciato chiaramente; noi sappiamo, non abbiamo alcun dubbio su ciò che dobbiamo dire in questo o quel caso. Più abnorme è il caso, tanto maggiore è il dubbio intorno a ciò che dobbiamo dire. E se le cose andassero in modo del tutto diverso da come effettivamente vanno -- se non ci fosse, per esempio, nessun'espressione caratteristica del dolore, della paura, della gioia; se ciò che è regola diventasse eccezione e ciò che è eccezione diventasse regola; o se entrambe diventassero fenomeni di frequenza pressappoco eguale -- allora i nostri normali giochi linguistici perderebbero ciò che è loro essenziale. - La procedura, consistente nel mettere un pezzo di formaggio sulla bilancia e nello stabilirne il prezzo secondo il peso indicato dalla bilancia, perderebbe ciò che ha di essenziale, se si desse spesso il caso che i pezzi di formaggio aumentassero o diminuissero improvvisamente di volume e di peso senza alcuna causa evidente. Questa osservazione diventerà più chiara quando parleremo di cose come il rapporto dell'espressione col sentimento e simili.

143. Consideriamo ora questo tipo di giuoco linguistico: B deve scrivere, dietro ordine di A, certe successioni di segni secondo una determinata legge di formazione.

La prima di queste successioni sarà quella dei numeri naturali nel sistema decimale. - Come impara B a comprendere questo sistema? Anzitutto gli si fa vedere come si scrivono quelle successioni numeriche e gli si chiede di copiarle. (Non adombrarti di fronte alla

parola «successioni numeriche»: qui non viene impiegata in modo scorretto!) E già qui c'è una reazione normale e una reazione anormale del discente. Forse in un primo tempo gli guidiamo la mano mentre copia la successione da 0 a 9; ma poi la possibilità di intesa dipenderà dal fatto che egli continui a scrivere i numeri da solo.

- E qui possiamo immaginare, per esempio, che copi le cifre da solo, ma non segua l'ordine della successione, scrivendo ora l'una ora l'altra cifra senza regola. E qui allora cessa l'intesa. - Oppure commette "errori" nell'ordine di successione. - La differenza tra questo caso e il primo è naturalmente una differenza di frequenza. - Oppure: commette un errore sistematico, per esempio, salta sempre un numero sì e uno no; oppure copia la successione: 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6,... così: 1, 0, 3, 2, 5, 4,... Qui saremmo quasi tentati di dire che ci ha capiti male.

Ma bada: Non c'è una netta linea di demarcazione tra un errore irregolare e un errore sistematico. Vale a dire: tra ciò che sei propenso a chiamare «errore irregolare» e ciò che sei propenso a chiamare «errore sistematico».

Si può forse divezzare B dall'errore sistematico (come da una cattiva abitudine). Oppure si accetta il suo modo di copiare e si cerca di insegnargli il modo normale, come se si trattasse di una deviazione o variazione del suo. - E anche qui la capacità di apprendimento del nostro scolaro può venire meno.

Ciò che dobbiamo dire per spiegare il significato, voglio dire l'importanza, di un concetto, consiste spesso in fatti naturali straordinariamente generali. Fatti che per la loro grande generalità non vengono quasi mai menzionati.

144. Che cosa intendo quando dico: «qui la capacità di apprendimento dello scolaro può venir meno»? Lo dico in base a una mia esperienza? Evidentemente no. (Anche se avessi fatto un'esperienza simile.) E allora che cosa faccio, con quella proposizione? Certo, vorrei che tu dicessi: «Sì, è vero, è una cosa che si può anche pensare, che potrebbe anche succedere!» - Ma volevo rendere qualcuno consapevole del fatto che è in grado di immaginare una cosa simile? -- Volevo mettergli quest'immagine davanti agli occhi, e il suo riconoscimento di quest'immagine consiste nel fatto che ora è disposto a considerare un dato caso in modo diverso: a confrontarlo, cioè con questa serie d'immagini. Ho modificato il suo modo di vedere.

(I matematici indiani: «Guarda questo!»)

145. Ma supponiamo che lo scolaro scriva la successione da 0 a 9 in modo per noi soddisfacente. - E ciò avverrà soltanto se la cosa gli riuscirà spesso, non una volta su cento.

Continuo la successione e attiro la sua attenzione sul fatto che la prima successione si ripresenta nelle unità e poi di nuovo nelle decine.

(Il che significa semplicemente, che impiego certe accentuazioni, sottolineo segni, li scrivo l'uno sotto l'altro in questo o quest'altro modo, e cose del genere.) - E adesso egli continua la successione da solo - oppure non lo fa. - Ma perché dici questo? È così ovvio! Certo; volevo soltanto dire che l'effetto di ogni ulteriore spiegazione dipende dalla sua reazione.

Ma ora supponiamo che, dopo alcuni sforzi da parte dell'insegnante, egli continui la successione in modo corretto; cioè, come facciamo noi.

Dunque ora possiamo dire: è padrone del sistema. - Ma fin dove deve continuare la successione, perché possiamo dirlo con ragione? È chiaro: qui non puoi indicare alcun limite.

146. Se ora chiedo: «Se va avanti di cento posti nella successione ha capito il sistema?»; oppure - se nel nostro giuoco linguistico primitivo non vogliamo parlare di “comprendere” : Se scrive correttamente la successione fino a quel punto, possiede il sistema? - Qui forse dirai: il possedere un sistema (o anche, il comprenderlo) non può consistere nel fatto che si vada avanti a scrivere la successione fino a questo o fino a quel numero; questa è soltanto l'applicazione del comprendere. Il comprendere stesso è uno stato, da cui ha origine l'impiego corretto.

E a che cosa, propriamente, si pensa qui? - Non si pensa forse alla derivazione di una successione dalla sua espressione algebrica? O a qualcosa di analogo? - Ma a questo punto c'eravamo già. Possiamo appunto pensare a più d'una applicazione di un'espressione algebrica; e ogni tipo di applicazione può bensì essere a sua volta formulato algebricamente, ma ovviamente questo non ci fa compiere alcun passo in avanti. L'applicazione rimane un criterio della comprensione.

147. «Ma come può esserlo? Quando io dico che comprendo la legge di una successione, non lo dico in base all'esperienza che finora ho applicato l'espressione algebrica in questo modo così e così. In ogni caso, lo so benissimo da solo che intendo questa successione così e così; non importa fino a che punto l'ho effettivamente sviluppata». Dunque vuoi dire che conosci l'applicazione della legge della successione, anche prescindendo completamente dal ricordo delle effettive applicazioni a determinati numeri. E forse dirai: «Naturalmente! dal momento che la successione è infinita e il segmento di successione, che io potevo sviluppare, finito».

148. Ma in che cosa consiste questo sapere? Lasciami chiedere: Quando conosci questa applicazione? Sempre? Giorno e notte? O soltanto nei momenti in cui pensi appunto alla legge della successione? Cioè, la sai come sai l'alfabeto e la tavola pitagorica, o chiami “sapere” uno stato di coscienza o un processo - per esempio, un pensare-a-qualcosa, o cose del genere?

149. Se dico che il sapere l'alfabeto è uno stato psichico, si penserà allo stato di un apparato psichico (poniamo, del nostro cervello) mediante il quale spieghiamo le manifestazioni di questo sapere.

Un tale stato si chiama disposizione.

Tuttavia il parlare, qui, di uno stato psichico non è del tutto irreprensibile, in quanto devono esserci, per tale stato, due criteri: una conoscenza della costruzione dell'apparato, indipendentemente dal suo funzionamento. (Niente qui confonderebbe di più che l'uso delle parole «consapevole» e «inconsapevole» per indicare il contrasto e l'opposizione tra stato di coscienza e disposizione. Infatti quella coppia di parole nasconde una differenza grammaticale.).

150. La grammatica della parola «sapere» è, come si vede facilmente, strettamente imparentata alla grammatica delle parole «potere» ed «essere in grado». Ma è anche strettamente imparentata a quella della parola «comprendere».

(“Padroneggiare” una tecnica.).

a) «Comprendere una parola»: uno stato. Ma uno stato psichico? Tristezza, eccitazione, dolore, li chiamiamo stati psichici. Fa. questa considerazione grammaticale; diciamo: «É stato triste tutto il giorno».

«É stato in grande agitazione tutto il giorno».

«Soffre da ieri, ininterrottamente». Diciamo anche «Comprendo questa parola da ieri». Ma «ininterrottamente»? - Certo, si può parlare di un'interruzione del comprendere. Ma in quali casi? Confronta: «Quando è cessato il tuo dolore?» e «Quando hai cessato di comprendere questa parola?» b) E se si chiedesse: Quando sai giocare a scacchi? Sempre? O mentre fai una mossa? E conosci l'intero giuoco mentre fai ogni singola mossa? - E com'è strano che saper giocare a scacchi richieda così poco tempo, mentre una partita ne richieda tanto di più.

151. Ma c'è anche quest'impiego della parola «sapere»: diciamo «Adesso lo so!» - e così pure: «Adesso lo so [fare]!» e: «Adesso lo capisco!» Immaginiamo il seguente esempio: A scrive successioni di numeri; B sta a guardare e cerca di scoprire una legge nell'ordine di successione dei numeri.

Se riesce a scoprirla esclama: «Ora posso continuare da me!» -- Allora questa capacità, questo comprendere, è qualcosa che sopravviene in un istante. Dunque, vediamo: Che cosa accade qui? Supponiamo che A abbia scritto i numeri 1, 5, 11, 19, 29; a questo punto B dice che sa andare avanti. Che cosa può essere accaduto? Possono essere accadute cose diverse; per esempio: Mentre A scriveva lentamente una cifra dopo l'altra, B era affascinato a tentar di applicare diverse formule algebriche ai numeri che venivano scritti. Come A è arrivato al numero 19, B ha provato la formula $a^n = n^2 + n - 1$; e il numero successivo ha confermato la sua ipotesi.

Oppure: B non pensa alle formule.

Sta a guardare con un certo senso di tensione in che modo A scrive i suoi numeri; e mentre fa così gli passano per la testa ogni sorta di pensieri confusi. Finalmente si chiede: «Qual è la successione delle differenze?» Trova che è: 4, 6, 8, 10, e dice: Ora posso andare avanti.

Oppure guarda e dice: «Sì, questa successione la conosco» - e la continua; così come forse avrebbe anche fatto se A avesse scritto la successione 1, 3, 5, 7, 9. - Oppure non dice proprio nulla e va semplicemente avanti a scrivere la successione. Forse ha provato una sensazione che si potrebbe chiamare la sensazione del «questo è facile!» (Una sensazione simile è, per esempio, quella che si ha trattenendo il fiato lievemente, per un istante, come quando si prova un leggero spavento.).

152. Ma allora questi processi, che ho descritto qui, sono il comprendere? «B comprende il sistema della successione» non significa semplicemente: a B viene in mente la formula « $a^n = \dots$ »! Infatti si può benissimo pensare che gli venga in mente la formula e tuttavia non la comprenda. «Egli comprende» deve contenere di più che: gli viene in mente la formula. E deve egualmente contenere di più di ciascuno di quei, più o meno caratteristici, processi concomitanti, o manifestazioni, del comprendere.

153. Ora tentiamo di afferrare il processo psichico del comprendere che sembra nascondersi dietro quei fenomeni concomitanti più grossolani, e pertanto appariscenti. Ma il tentativo non riesce. O, per essere più esatti: non si arriva neppure a un tentativo vero e proprio. Infatti, anche ammettendo che avessi trovato qualcosa che interviene in tutti quei casi del comprendere, - perché il comprendere dovrebbe essere questo qualcosa? Come potrebbe il processo del comprendere essere nascosto, se dicevo «ora comprendo», appunto perché comprendevo?! E se dico che quel processo è nascosto, - come faccio a sapere in che direzione devo cercare? Mi trovo in un bell'imbroglio.

154. Ma aspetta! Se «ora comprendo il sistema» non dice la stessa cosa che: «Mi viene in mente la formula...» (o «Pronuncio la formula», «La scrivo» ecc.) - ne consegue forse che impiego la proposizione «ora comprendo...», o «ora posso continuare» come descrizione di un processo che ha luogo dietro, o accanto, l'atto del pronunciare la formula? Se “dietro l'atto del pronunciare la formula” dev'esserci qualcosa, questo qualcosa saranno certe circostanze, che mi autorizzano a dire che posso continuare - quando mi viene in mente la formula.

Ma non pensare affatto al comprendere come a un “processo psichico”! - Infatti è proprio questo il modo di dire che ti confonde le idee. Chiediti invece: in quale caso, in quali circostanze diciamo: «Ora

so andare avanti»? Voglio dire, quando mi è venuta in mente la formula. Nel senso in cui esistono processi (anche processi psichici) caratteristici del comprendere, il comprendere non è un processo psichico.

(Processi psichici sono: l'aumentare o diminuire di una sensazione di dolore, l'ascoltare una melodia, una proposizione.).

155. Volevo dire: Quando, improvvisamente, ha saputo andare avanti da solo, ha compreso il sistema, è probabile che abbia avuto una determinata esperienza vissuta che, se gli si chiede: «Com'era, che cos'è accaduto quando hai afferrato improvvisamente il sistema?», egli descriverà forse in modo simile a quello in cui l'abbiamo descritta noi sopra. -- Ma ciò che per noi lo autorizza, in tal caso, a dire che comprende, che sa andare avanti, sono le circostanze nelle quali ha avuto questa esperienza vissuta.

156. Queste cose diventeranno più chiare se inseriamo l'esame di un'altra parola, cioè della parola «leggere». Devo subito osservare che in questo esame non includo nel "leggere" il comprendere il senso di ciò che viene letto; leggere è qui l'attività del convertire in suoni ciò che è scritto o stampato, o anche dello scrivere sotto dettatura, del trascrivere un testo stampato, del suonare seguendo le note, e cose del genere.

Naturalmente l'uso di questa parola nelle circostanze della nostra vita quotidiana ci è straordinariamente ben noto. Ma la parte che la parola ha nella nostra vita, e quindi il giuoco linguistico in cui noi la impieghiamo, sarebbero difficili da rappresentare, anche soltanto a grandi linee. Un uomo, diciamo un italiano, è stato istruito, a casa o a scuola, secondo uno dei metodi in uso fra noi, e così ha imparato, fra l'altro, a leggere la sua lingua materna. Più tardi leggerà libri, lettere, il giornale, e così via.

Che cosa accade, quando, per esempio, legge il giornale? -- I suoi occhi scorrono - così diciamo - le parole stampate; le pronuncia, - o le dice soltanto a se stesso; e precisamente: lo fa con certe parole, afferrando la loro forma stampata come un tutto; con altre, dopo che ha colto con lo sguardo le prime sillabe; alcune, poi, le legge sillaba per sillaba, e forse, qualcuna ogni tanto, lettera per lettera. - Diremmo anche che ha letto una proposizione, se, mentre la leggeva, non ha parlato né a voce alta né a se stesso, ma è in grado di ripetere la proposizione letteralmente o quasi. - Può stare attento a ciò che legge, o può anche, potremmo dire, funzionare come una semplice macchina per leggere; voglio dire: leggere a voce alta e correttamente, senza prestare attenzione a ciò che legge; forse mentre la sua attenzione è rivolta a qualcosa di completamente diverso (cosicché se glielo chiediamo subito dopo non sarà in grado di dire che cosa ha letto).

Paragona ora questo lettore con un lettore principiante. Questi

legge le parole sillabandole faticosamente. Alcune parole però le indovina dal contesto; o forse conosce già in parte a memoria il brano di lettura. Allora l'insegnante dice che non legge veramente quelle parole (e in certi casi che finge di leggerle).

Se pensiamo a questo leggere, al leggere del principiante, e ci chiediamo in che cosa consista il leggere, saremo indotti a dire: è una speciale attività cosciente dello spirito.

Dello scolaro diciamo anche: «Naturalmente soltanto lui sa se legge davvero o se recita semplicemente le parole a memoria». (Proposizioni quali «Soltanto lui sa,...» devono ancora venir discusse.).

Ma voglio dire: Dobbiamo ammettere che - per quanto riguarda il pronunciare una qualsiasi delle parole stampate - nella coscienza dello scolaro che “finge” di leggerla può aver luogo la stessa cosa che avviene nella coscienza del lettore esperto che la “legge”. La parola «leggere» viene applicata diversamente secondo che parliamo di un principiante o di un lettore esperto. -- Ora, naturalmente, si vorrebbe dire che ciò che avviene nel lettore esperto e nel principiante, quando pronunciano la parola, non può essere la stessa cosa. E se non c'è nessuna differenza in ciò di cui sono consapevoli, dovrà essercene qualcuna nelle operazioni inconsapevoli del loro spirito, o anche nel loro cervello. - Si vorrebbe dunque dire: Qui ci sono, comunque, due meccanismi differenti! E ciò che in essi avviene deve distinguere il leggere dal non leggere. - Ma questi meccanismi sono soltanto ipotesi; modelli per spiegare, riassumere, ciò che osservi.

157. Considera il seguente caso: Uomini, o altri esseri, vengono utilizzati da noi come macchine per leggere. Vengono addestrati a questo scopo. Colui che li addestra dirà, di alcuni, che sanno già leggere, di altri che non lo sanno ancora. Prendi il caso di uno scolaro che, fino a questo momento, non ha preso parte a questo addestramento con gli altri; se gli si mostra una parola scritta, emetterà talvolta suoni qualsiasi e di tanto in tanto accadrà che questi suoni siano “per caso” approssimativamente giusti. Una terza persona ascolta questo scolaro mentre avviene una cosa del genere e dice: «Legge». Ma l'insegnante replica: «No, non legge; è stato soltanto un caso».

- Ma supponiamo che questo scolaro, se gli vengono presentate altre parole, reagisca sempre ad esse in modo corretto. Dopo qualche tempo l'insegnante dice: «Adesso sa leggere!» Ma come la mettiamo con quella prima parola? L'insegnante deve dire: «Mi ero sbagliato: l'aveva proprio letta»? - Oppure: «Ha incominciato a leggere davvero solo più tardi!»? - Quando ha incominciato a leggere? Qual è la prima parola che ha letto? Questa domanda, qui, è priva di senso. A meno che non diamo la definizione: «La prima parola che uno “legge” è la prima parola della prima serie di cinquanta parole lette

correttamente” (o qualcosa del genere).

Se invece usiamo «leggere» per indicare una certa esperienza vissuta del trapasso dal segno scritto al suono pronunciato, allora ha certamente senso parlare di una prima parola che egli ha effettivamente letto. Allora costui potrà dire, per esempio: «Giunto a questa parola ho avuto per la prima volta la sensazione: “ora leggo” ».

Oppure, nel caso, diverso da questo, di una macchina per leggere che traduca i segni in suoni, pressappoco come fa una pianola, si potrebbe anche dire: «Solo dopo che nella macchina è successo questo e quest’altro - dopo che queste e quest’altre parti sono state collegate con fili - la macchina ha letto; il primo segno che ha letto, era...» Però nel caso della macchina per leggere vivente, «leggere» significava: reagire a segni scritti in questo modo così e così. Questo concetto era del tutto indipendente da quello di un meccanismo, spirituale o di altro tipo. - Neanche qui l’insegnante può dire della persona sottoposta all’addestramento: «Forse ha già letto questa parola». Infatti, intorno a ciò che lo scolaro ha fatto non c’è alcun dubbio. - Il cambiamento avvenuto mentre lo scolaro ha cominciato a leggere è stato un cambiamento del suo comportamento; e non ha alcun senso parlare, qui, di una “prima parola nel nuovo stato”.

158. Ma ciò non dipende soltanto dal fatto che sappiamo troppo poco dei processi che hanno luogo nel cervello o nel sistema nervoso? Se conoscessimo più esattamente queste cose, vedremmo quali connessioni si stabiliscono in seguito all’addestramento, e potremmo pertanto dire, guardando dentro il suo cervello: «Ora ha letto questa parola; ora la connessione della lettura è stata stabilita». -- E deve ben essere così. - Infatti, come potremmo altrimenti essere così sicuri che una tale connessione esiste? Che sia così, è vero a priori - o è soltanto probabile? E in che modo è probabile? Ma chiediti: che cosa sai, tu, di queste cose? -- Ma se è a priori, vuol dire che si tratta di una forma di rappresentazione molto evidente per noi.

159. Ma quando ci riflettiamo su, siamo tentati di dire: l’unico criterio effettivo per stabilire che uno legge è l’atto consapevole del leggere, del tirar fuori, leggendo, suoni da lettere. «Un uomo sa bene se sta leggendo o se finge soltanto di leggere!» - Supponiamo che A voglia far credere a B che sa leggere la grafia cirillica. Impara a memoria una frase russa e poi la dice guardando le parole stampate, come se le leggesse.

Qui diremo certamente che A sa di non leggere, e che, mentre finge di leggere, sente appunto di trovarsi in questa condizione. Infatti c’è una quantità di sensazioni più o meno caratteristiche connesse alla lettura di una frase stampata; non è difficile richiamarle alla mente: si pensi alle sensazioni dell’incepparsi nella lettura, del guardare più attentamente le parole, dello sbagliarsi nel leggere, del susseguirsi

delle parole con maggiore o minore speditezza, ecc. E così pure ci sono sensazioni caratteristiche della dizione di qualcosa imparato a memoria. E nel nostro caso A non avrà nessuna delle sensazioni caratteristiche del leggere, ma forse avrà una serie di sensazioni che sono caratteristiche dell'ingannare.

160. Ma immagina il caso seguente: A uno che sa leggere correttamente diamo da leggere un testo che non ha mai visto prima d'ora. Egli ce lo legge ma ha la sensazione di recitare un brano imparato a memoria (potrebbe essere l'effetto di una qualche droga). Diremmo, in tal caso, che in realtà non legge quel testo? Assumeremmo qui le sue sensazioni come criterio per stabilire se legge o no? Oppure supponiamo di presentare, a un uomo che si trova sotto l'influsso di una certa droga, una serie di segni grafici, che non necessariamente devono appartenere a qualche alfabeto esistente, e che egli pronunci alcune parole a seconda del numero dei segni, come se quei segni fossero lettere dell'alfabeto; e lo faccia con tutte le caratteristiche esteriori e le sensazioni del leggere. (Abbiamo esperienze simili nei sogni; allora, dopo il risveglio, si dice: «Mi pareva di leggere dei segni, benché non fossero affatto segni».) In un caso del genere alcuni sarebbero inclini a dire che il nostro uomo legge quei segni; altri, che non li legge. Supponiamo che abbia letto (o interpretato) in questo modo un gruppo di cinque segni, per esempio sopra ora gli mostriamo gli stessi segni in ordine inverso: egli legge arpos; e così, in prove successive, mantiene sempre la stessa interpretazione dei segni: qui forse saremmo disposti a dire che quell'uomo si costruisce un alfabeto ad hoc e legge in base ad esso.

161. Ora tieni anche presente che c'è una serie continua di passaggi tra il caso in cui uno recita a memoria ciò che deve leggere e il caso in cui legge ogni singola parola, lettera per lettera, senza giovare di qualche parte già imparata a memoria, o senza cercare di indovinare le parole basandosi sul contesto.

Fa. questo esperimento: di. la successione dei numeri da 1 a 12. Ora guarda il quadrante del tuo orologio e leggi questa successione. - Che cosa, in questo caso, hai chiamato «leggere»? Cioè: che cosa hai fatto per trasformarlo in leggere?

162. Tentiamo questa definizione: Uno legge quando deriva la riproduzione dall'originale. E chiamo "originale" il testo che legge o copia; il dettato in base al quale scrive; la partitura che suona; ecc.

- Se, per esempio, avessimo insegnato a qualcuno l'alfabeto cirillico e il modo in cui vanno pronunciate le varie lettere, - quando poi gli presentiamo un brano da leggere e quell'altro lo legge pronunciando ogni lettera come gli abbiamo insegnato, - allora diremmo certamente che compie il trapasso delle parole stampate a quelle parlate con l'aiuto delle regole che gli abbiamo dato. E questo è anche un chiaro

esempio di leggere.

(Potremmo dire che gli abbiamo insegnato “la regola dell’alfabeto”).

Ma perché diciamo che ha derivato le parole parlate da quelle stampate? Sappiamo qualcosa di più, se non che gli abbiamo insegnato come si debba pronunciare ogni lettera e che egli ha poi letto le parole ad alta voce? Forse potremmo rispondere: lo scolaro mostra di compiere il trapasso dalle parole stampate a quelle parlate aiutandosi con la regola che gli abbiamo dato. - Come ciò si possa mostrare diventa più chiaro se cambiamo il nostro esempio in quello di uno scolaro che, invece di leggerci il testo, lo ha copiato, ha convertito un testo stampato in un manoscritto. In questo caso, infatti, possiamo dargli la regola sotto forma di una tabella; in una colonna stanno i caratteri a stampa, nell’altra i caratteri corsivi. E che derivi la sua scrittura dal testo stampato è dimostrato dal fatto che consulta la tabella.

163. Ma che dire se, in questa trascrizione, in luogo di un’A scrivesse sempre una b, in luogo di una B una c, in luogo di una C una d e così via fino a scrivere un’a in luogo di una Z? - Anche questa operazione potremmo chiamarla un derivare secondo la tabella. - Ora egli la usa, potremmo dire, seguendo il secondo anziché il primo dei due schemi riprodotti al §86.

Questo sarebbe ancora un derivare conformemente alla tabella, anche se venisse reso dallo schema della freccia, senza alcuna semplice regolarità.

Ma supponi che non si fermi a un modo di trascrizione; ma modifichi questo metodo secondo una semplice regola: Se, dovendo trascrivere un’A, l’ha convertita in una n, convertirà la prossima A in una o, la successiva in una p, e così via. - Ma dov’è il confine tra un procedimento di questo genere e un procedimento a casaccio? Ma questo vuol dire che la parola «derivare» non ha propriamente alcun significato, perché, quando cerchiamo di approfondirlo, questo sembra dissolversi nel nulla?

164. Nel caso considerato nel §162 il significato della parola «derivare» stava chiaramente davanti a noi. Ma ci dicemmo che quello era un caso del tutto speciale di derivazione, una veste del tutto speciale, che dovevamo togliergli se volevamo riconoscere l’essenza del derivare. Ora gli abbiamo tolto quel particolare involucro; ma con l’involucro è svanito lo stesso derivare. - Per scoprire il vero carciofo, lo avevamo spogliato delle sue foglie. La situazione descritta nel §162 costituiva indubbiamente un caso speciale di derivare, ma l’essenziale del derivare non era nascosto dietro l’esteriorità di quel caso, bensì quell’”esteriorità” era un caso appartenente alla famiglia dei casi del derivare.

E così, anche la parola «leggere» la impieghiamo per tutta una famiglia di casi. E in circostanze diverse adottiamo criteri differenti per stabilire che uno legge.

165. Ma il leggere - vorremmo dire è un processo ben determinato! Leggi una pagina a stampa e lo vedrai; qui avviene qualcosa di particolare, e qualcosa di estremamente caratteristico. -- Ebbene, che cosa succede quando leggo quella pagina? Vedo parole stampate e pronuncio parole. Ma naturalmente questo non è tutto; ché potrei vedere parole stampate e pronunciar parole e tuttavia non leggere. E non lo è neppure se le parole che pronuncio sono quelle che si devono ricavare, leggendo, da quelle stampate, in base a un alfabeto già dato. - E se dici che il leggere è un'esperienza vissuta ben determinata, certo non ha alcuna importanza che tu legga seguendo, oppure no, una regola dell'alfabeto generalmente riconosciuto dagli altri uomini. - Dove risiede allora la caratteristica dell'esperienza vissuta del leggere? - Qui vorrei dire: «Le parole che pronuncio vengono in modo particolare». Vale a dire, non vengono come verrebbero se, per esempio, le inventassi. - Vengono da sé. - Ma neanche questo basta; infatti, mentre guardo le parole stampate, potrebbero venirmi in mente suoni di parole; e con ciò non posso certo dire di averle lette. - Qui potrei dire che le parole pronunciate non mi vengono in mente neppure come se, per esempio, qualcosa me le rammentasse. Per esempio, non vorrei dire: la parola stampata «niente» mi ricorda sempre il suono «niente». - Invece è come se le parole pronunciate scivolassero dentro di noi mentre leggiamo. Già, non posso guardare una parola italiana stampata senza che si verifichi quel peculiare fenomeno per cui ne odo interiormente il suono.

La grammatica dell'espressione: «Una (atmosfera) del tutto particolare».

Si dice: «Questo volto ha un'espressione del tutto particolare», e magari si cercano le parole per caratterizzarlo.

166. Ho detto che le parole pronunciate mentre si legge vengono “in modo particolare” ; ma in quale modo? Non è una finzione? Guardiamo le singole lettere di una parola e facciamo attenzione al modo in cui viene il suono di ciascuna lettera.

Leggi la lettera A. - Ebbene, come è venuto il suono? - Non sappiamo proprio che cosa dire. -- Adesso scrivi un'a minuscola corsiva! - Come è venuto il movimento della mano, mentre la scrivevi? - Diversamente da come è venuto il suono nel tentativo precedente? - Ho osservato la lettera stampata e ho scritto la stessa lettera in corsivo; di più non so. -Ora osserva il segno (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, linea che dopo un breve tratto orizzontale si avvolge su se stessa formando una piccola spirale) e contemporaneamente fatti venire in mente un suono; pronuncialo.

A me è venuto in mente il suono “U” ; ma non potrei dire che c’era una differenza essenziale nel modo e nella maniera in cui questo suono è venuto.

La differenza stava nella situazione, alquanto diversa: Prima mi ero detto che dovevo farmi venire in mente un suono; prima che il suono venisse c’è stata una certa tensione. E non ho pronunciato il suono “U” meccanicamente, come avrei fatto guardando la lettera U. Inoltre quel segno non mi era familiare come la lettera. L’ho guardato, per così dire, incuriosito, con un certo interesse per la sua forma; guardandolo ho pensato a una sigma rovesciata. -Immagina di dover ora usare questo segno regolarmente, come una lettera dell’alfabeto; ti abitueresti così a pronunciare un determinato suono, poniamo il suono “sc”, ogni volta che lo vedi. Che cos’altro possiamo dire se non che, dopo qualche tempo, questo suono verrà automaticamente, non appena vediamo quel segno? Vale a dire: vedendolo non mi chiederò più «Che razza di lettera è questa?» - e naturalmente, non dirò nemmeno, tra me e me: «Alla vista di questo segno voglio pronunciare il suono “sc” » - e neanche «Questo segno mi rammenta in qualche modo il suono “sc” ».

(Confronta con tutto ciò l’idea che l’immagine della memoria si differenzia dalle altre immagini mentali per uno speciale contrassegno.).

167. Allora, che cosa c’è nella proposizione: il leggere è “un processo del tutto particolare”? Essa vuol certamente dire che nel leggere ha sempre luogo un determinato processo, che noi riconosciamo. - Ma se una volta leggo una proposizione stampata e un’altra volta la scrivo in alfabeto Morse, - ha effettivamente luogo lo stesso processo mentale? -Al contrario, c’è sicuramente uniformità nell’esperienza vissuta del leggere una pagina stampata. Infatti il processo è senz’altro uniforme. Ed è facilmente comprensibile come questo processo si differenzi da quello, poniamo, del farsi venire in mente parole dando un’occhiata a segni qualsiasi. - Infatti già la semplice vista di una riga stampata è straordinariamente caratteristica, è, cioè, un’immagine del tutto speciale: Le lettere, tutte all’incirca della stessa grandezza, affini anche nella forma, e sempre ricorrenti; le parole, che in gran parte si ripetono continuamente e ci sono estremamente familiari, proprio come volti ben noti. - Pensa al disagio che proviamo quando l’ortografia di una parola subisce un cambiamento. (E ai sentimenti ancor più profondi che le questioni di ortografia hanno suscitato.) Naturalmente, non tutte le forme dei segni si sono impresse in noi profondamente. Per esempio, un segno dell’algebra della logica può venir sostituito da un altro qualsiasi senza che ciò susciti in noi sentimenti profondi. Poni mente al fatto che l’aspetto di una parola ci è familiare in grado analogo a quello in

cui ci è familiare il suo suono.

168. Inoltre, lo sguardo scorre su una riga di parole stampate diversamente da come scorre su una fila di uncini e svolazzi qualsiasi.

(Qui non parlo però di ciò che possiamo constatare osservando il movimento degli occhi di chi sta leggendo.) Lo sguardo scorre - si vorrebbe dire - senza incontrare resistenze particolari, senza incepparsi: e ciò nonostante non sdrucchiola. E frattanto nella nostra immaginazione ha luogo un discorso involontario. Questo accade quando leggo testi in tedesco e in altre lingue; stampati o manoscritti, con questa o quella grafia. - Ma che cosa, di tutto questo, è essenziale al leggere come tale? Non un tratto che compaia in tutti i casi di leggere! (Confronta il processo del leggere un comune testo stampato, con il leggere parole stampate interamente in lettere maiuscole, come lo sono talvolta le soluzioni dei rebus. Che processo diverso! - O il leggere la nostra scrittura da destra a sinistra.).

169. Ma quando leggiamo non abbiamo la sensazione che la nostra dizione sia in qualche modo causata dall'immagine delle parole? -- Leggi una proposizione! - E ora dà un'occhiata alla riga §¶ = ¶¶ = ¶¶b + % 8!'§* e di. contemporaneamente una frase. Non si può sentire che nel primo caso la dizione è collegata con la visione dei segni e nel secondo caso procede, senza alcun collegamento, parallelamente alla visione dei segni? Ma perché dici che abbiamo sentito un nesso causale? Nesso causale è ciò che accertiamo per mezzo di esperimenti; per esempio, osservando la regolare concomitanza di certi processi. Come potrei dire, allora, che sento ciò che viene accertato per mezzo di tali esperimenti? (È vero, però, che non accertiamo l'esistenza di un rapporto causale soltanto mediante l'osservazione di una concomitanza regolare.) Piuttosto si potrebbe dire: sento che le lettere dell'alfabeto sono la ragione per cui leggo così e così. Infatti se qualcuno mi chiede: «Perché leggi così?» - lo giustifico con la presenza delle lettere dell'alfabeto.

Ma che cosa può voler dire: sentire questa giustificazione, che ho enunciato, pensato? Vorrei dire: Quando leggo sento un certo influsso delle lettere su me -- ma non sento un influsso di quella fila di ghirigori qualsiasi, su ciò che dico. Confrontiamo ora una singola lettera con uno di questi ghirigori! Direi di sentire l'influsso dell'«i», quando leggo questa lettera? Naturalmente tra l'emettere il suono i guardando la lettera «i» e l'emetterlo guardando «ò» una differenza c'è. La differenza consiste forse nel fatto che, vedendo la lettera, l'udire interiormente «i» avviene automaticamente, o persino contro la mia volontà; e quando leggo la lettera ad alta voce, l'emissione del suono corrispondente avviene con minor sforzo che quando vedo «ò». Vale a dire - così stanno le cose quando faccio la prova; ma, ovviamente, non quando, avendo posato per caso lo sguardo sul segno

«dò», pronuncio una parola in cui c'è il suono i.

170. Se non avessimo confrontato il caso delle lettere con quello dei segni arbitrari non ci sarebbe mai capitato di pensare che, leggendo, sentiamo l'influsso delle lettere. E qui, veramente, notiamo una differenza. E l'interpretiamo come influsso, e assenza di influsso.

E precisamente, siamo particolarmente propensi a quest'interpretazione quando leggiamo con deliberata lentezza - per vedere, poniamo, che cosa accade mentre leggiamo. Quando cioè, per così dire, ci lasciamo guidare del tutto intenzionalmente dalle lettere. Ma a sua volta questo "lasciarmi guidare" consiste soltanto in ciò: che guardo attentamente le lettere - forse lasciando da parte certi altri pensieri.

Immaginiamo di percepire, tramite un sentimento (per così dire) un meccanismo che funge da collegamento tra l'immagine della parola e il suono che emettiamo. Infatti, quando parlo dell'esperire l'influsso, della causazione del lasciarsi guidare, questo vuol dire che leggendo sento, per dir così, il movimento di una leva che collega il guardare le lettere con il parlare.

171. Avrei potuto appropriatamente esprimere a parole, in diversi e svariati modi, l'esperienza vissuta che provo quando leggo una parola.

Così potrei dire che la parola scritta mi suggerisce il suono. O anche che, nel leggere, lettera e suono formano un'unità - si fondono come due metalli in una lega. (Una simile fusione c'è, per esempio, tra i volti di persone celebri e il suono dei loro nomi. Ci sembra che quel nome sia la sola vera espressione per quel volto.).

Quando sento quest'unità potrei dire: vedo o sento il suono nella parola scritta. Ma adesso leggi un paio di proposizioni stampate, come fai abitualmente quando non pensi al concetto di leggere; e domandati se leggendo hai avuto quelle tali esperienze vissute di unità, d'influsso, e così via. - Non dirmi che le hai avute inconsciamente! E non lasciamoci neppur sedurre dall'immagine secondo cui questi fenomeni si sono rivelati "guardando più da vicino"! Se devo descrivere un oggetto come appare in lontananza, questa descrizione non diventa più esatta per il fatto che dico che cosa si può notare guardandolo da vicino.

172. Pensiamo all'esperienza vissuta del venir guidati! Chiediamoci: In che cosa consiste quest'esperienza, quando, per esempio, veniamo guidati per una strada? - Immagina questi casi: Sei in un campo sportivo, magari con gli occhi bendati, e qualcuno ti conduce per mano, ora a sinistra ora a destra; tu devi sempre essere in attesa degli strattoni della sua mano e devi anche stare attento a non inciampare a uno strattone inaspettato.

Oppure: qualcuno ti conduce per mano, con forza, dove non vuoi.

O anche: il tuo compagno di ballo ti guida nella danza; tu ti rendi quanto più possibile recettivo per poter indovinare la sua intenzione e seguire anche la più lieve pressione.

Oppure: qualcuno ti conduce a fare una passeggiata; camminando conversate, e dove va lui vai anche tu.

O ancora: stai camminando per un viottolo di campagna e lasci che ti guidi.

Tutte queste situazioni sono simili l'una all'altra; ma che cosa è comune a tutte le esperienze vissute?

173. «Eppure il venir condotti è indubbiamente un'esperienza vissuta determinata!» - La risposta è: Adesso pensi a una determinata esperienza vissuta del venir condotti.

Se voglio immaginarmi l'esperienza vissuta di colui il quale, in uno degli esempi dati prima, viene guidato nello scrivere da un testo stampato e dalla tabella, penserò a un "coscienzioso" consultare ecc. E nel far ciò assumo addirittura una determinata espressione del volto (per esempio, quella di un contabile scrupoloso). A quest'immagine è estremamente essenziale, per esempio, l'accuratezza; a un'altra ancora l'eliminazione di ogni volontà individuale. (Ma immagina che qualcuno faccia cose che gli uomini comuni fanno dando segni di distrazione, con l'espressione e - perché non con le sensazioni? - di chi agisce scrupolosamente. - Diremo che è accurato? Immagina, per esempio, un cameriere che, dando esternamente segni di gran scrupolo, lasci cadere per terra il vassoio del tè con tutto quello che c'è sopra.) Quando immagino una determinata esperienza vissuta di questo genere, essa mi appare come l'esperienza del venir guidati (o del leggere). Ma ora mi chiedo: Che cosa fai? - Guardi ogni segno, fai questa faccia, scrivi le lettere meditatamente (e cose del genere). Questa, dunque, è l'esperienza vissuta del venir guidati? -- Qui vorrei dire: «No, non è questa; è qualcosa di più intimo, di più essenziale». - È come se tutti questi processi, più o meno inessenziali, fossero dapprima avvolti in una particolare atmosfera che, quando la guardo attentamente, si dilegua.

174. Chiediti in che modo tiri "meditatamente" una linea parallela a un'altra linea data, - e, un'altra volta, meditatamente una linea che formi, con questa, un angolo. Che cos'è l'esperienza vissuta del fare qualcosa meditatamente? A un tratto ti viene in mente una certa faccia, un gesto, - e sei tentato di dire: «Ed è appunto una determinata esperienza vissuta interiore» (col che, naturalmente, non hai detto proprio nulla di più).

(Qui c'è una connessione con la domanda circa la natura dell'intento, del volere.).

175. Fa. un frego qualsiasi sulla carta. -- E ora riproducine uno eguale accanto, lasciati guidare dal primo.

-- Vorrei dire: «Sicuro! ora mi sono lasciato guidare. Ma che cosa c'era di caratteristico in ciò che è accaduto? - Se dico che cos'è accaduto, non mi appare più caratteristico».

Ma ora considera questo fatto: Mentre mi lascio guidare, tutto è molto semplice, non noto nulla di particolare; ma dopo, quando mi chiedo che cosa è accaduto allora, sembra che sia stato qualcosa di indescrivibile. Dopo, nessuna descrizione mi soddisfa. Io posso, per così dire, non credere di aver semplicemente guardato, fatto questa faccia, tirato la linea. - Ma non ricordo qualcos'altro? No; eppure mi sembra che qualcos'altro debba esserci stato; e, precisamente, quando dico tra me e me «guidare», «influsso» e cose simili. «Perché è fuori dubbio che sono stato guidato!», dico a me stesso. - Solo allora si fa strada l'idea di quell'etereo, inafferrabile influsso.

176. Se in un secondo tempo ripenso all'esperienza vissuta, ho la sensazione che ciò che le è essenziale sia una "esperienza vissuta di un influsso", di una connessione - che si contrappone a qualsiasi mera simultaneità di fenomeni: Nello stesso tempo, però, non vorrei chiamare un fenomeno vissuto «esperienza vissuta di un influsso». (Qui risiede l'idea che la volontà non è un fenomeno.).

Vorrei dire: avevo vissuto il "perché" ; e tuttavia non voglio chiamare nessun fenomeno «esperienza vissuta del perché».

177. Vorrei dire: «Ho un'esperienza vissuta del perché»; ma non perché ricordi quest'esperienza, ma perché, riflettendo su di essa, intuisco ciò che ho vissuto tramite il concetto di "perché" (o di "influsso" o di "causa" o di "connessione"). Infatti è certamente corretto dire che ho tirato questa linea sotto l'influsso dell'originale: ma questo non dipende semplicemente da ciò che sento nel tirare la linea, ma, in determinate circostanze, dal fatto che, per esempio, tiro la linea parallela all'altra; sebbene neppure questo, a sua volta, sia generalmente essenziale all'esser guidati.

178. Diciamo anche: «Tu vedi che mi lascio guidare da essa». - E che cosa vede, chi vede ciò? Può darsi che quando dico a me stesso: «Eppure vengo guidato» - io faccia, con la mano, un movimento che esprime il guidare. - Fa. un movimento del genere con la mano, come se conducessi qualcuno con te, e poi chiediti che cosa ci sia di «guidante» in questo movimento. Perché qui non hai guidato proprio nessuno. E tuttavia vorresti ancora dire che quel movimento è un movimento "guidante".

Dunque in questo movimento, e nella sensazione, non era contenuta l'essenza del guidare e tuttavia è stato giocoforza usare questa designazione. È appunto una delle forme in cui si manifesta il guidare, a imporci quest'espressione.

179. Torniamo ora al nostro caso (151). È chiaro: non diremmo che B ha il diritto di pronunciare le parole «Adesso so andare avanti

da me» perché gli è venuta in mente la formula, - se non sussistesse una connessione empirica tra il venirgli in mente della formula - il pronunciarla, lo scriverla - e l'effettiva continuazione della successione. E tale connessione evidentemente sussiste. - E ora si potrebbe intendere che la proposizione: «Posso continuare da me» dica tanto quanto: «Ho un'esperienza vissuta che, empiricamente, mi porta a continuare la successione». Ma B intende questo quando dice che è in grado di continuare? Ha davanti alla mente quella proposizione, o è pronto ad addurla come spiegazione di ciò che intende? No. Le parole «Adesso so andare avanti» erano applicate correttamente quando gli era venuta in mente la formula: vale a dire, in determinate circostanze. Per esempio, mentre imparava l'algebra, o se aveva già utilizzato precedentemente formule del genere. - Ma questo non significa che quell'enunciato sia soltanto un'abbreviazione per la descrizione dell'insieme di circostanze che costituiscono la scena del nostro giuoco linguistico. - Pensa al modo in cui impariamo a usare quelle espressioni «ora so andare avanti», «ora sono in grado di continuare», e altre; in quale famiglia di giuochi linguistici ne apprendiamo l'uso.

Possiamo anche immaginare il caso in cui alla mente di B non si è presentato proprio nient'altro, se non che egli ha detto improvvisamente: «Adesso so andare avanti» - magari con un senso di sollievo; e continua a calcolare la successione senza servirsi della formula. E anche in questo caso diremmo - in determinate circostanze - che ha saputo andare avanti.

180. Così si usano queste parole.

In quest'ultimo caso, per esempio, sarebbe assolutamente fuorviante chiamare le parole «Descrizione di uno stato d'animo». - Qui si potrebbe piuttosto chiamarle un «segnale»; e giudichiamo se sia stato correttamente applicato, in base a ciò che l'altro fa in seguito.

181. Per comprendere ciò, dobbiamo riflettere anche sul caso seguente: Supponiamo che B dica che sa continuare - quando però si appresta a farlo, s'incaglia e non ci riesce.

Dovremmo dire allora che ha avuto torto a dire che era in grado di continuare? Oppure che in quel momento avrebbe realmente potuto continuare, ma che adesso non ci riesce? - È chiaro che diremo cose differenti in casi differenti. (Pensa a entrambi i tipi di casi.).

182. La grammatica delle parole «adattarsi», «essere in grado» e «comprendere». Esercizi: 1) Quando diciamo che un cilindro Z si adatta in un cilindro cavo H? Solo fintanto che Z è inserito in H? 2) Qualche volta si dice: in un determinato momento Z ha cessato di adattarsi ad H. Quali criteri si impiegano, in un caso simile, per dire che questo è accaduto in quel determinato momento? 3) Che cosa si considera come criterio per stabilire che un corpo ha mutato il suo

peso in un momento determinato, se in quel momento non si trovava sulla bilancia? 4) Ieri sapevo la poesia a memoria; oggi non la so più. In quali casi ha senso la domanda: «Quando ho cessato di saperla a memoria»? 5) Qualcuno mi chiede: «Puoi sollevare questo peso»? Io rispondo «Sì». Quello allora mi dice «Fallo!» - e io non ne sono in grado. In che genere di circostanze si considererebbe legittima la giustificazione: «Quando ho risposto “sì” potevo sollevarlo, ma adesso non ci riesco»? I criteri, che noi accettiamo per le espressioni “adattarsi”, “essere in grado”, “comprendere”, sono molto più complicati di quanto potrebbe sembrare a prima vista. Vale a dire: il giuoco che facciamo con queste parole, il loro impiego nel commercio linguistico di cui esse sono mezzi, è più complicato - l'ufficio di queste parole nel nostro linguaggio è diverso, da quello che siamo tentati di credere.

(É quest'ufficio che dobbiamo comprendere, per poter risolvere i paradossi filosofici. E a questo scopo, di solito, non basta una definizione, e tanto meno l'affermazione che una parola è “indefinibile”).

183. Ma come? - nel caso (151) la proposizione «Ora sono in grado di continuare» significava lo stesso che la proposizione «Ora mi è venuta in mente la formula», o voleva dire qualcos'altro? Possiamo dire che questa proposizione, in queste circostanze, ha lo stesso senso (svolge la stessa funzione) di quella.

Ma possiamo anche dire che, in generale, queste due proposizioni non hanno lo stesso senso. Diciamo anche: «Ora posso continuare; intendo dire che so la formula»; così come diciamo: «Posso camminare, ho tempo»; ma anche: «Posso camminare, cioè sono già abbastanza forte per farlo»; oppure: «Posso camminare, per quanto riguarda lo stato delle mie gambe», vale a dire, quando contrapponiamo queste condizioni del camminare ad altre condizioni. Ma qui dobbiamo guardarci dal credere che, corrispondentemente alla natura del caso, esista una totalità di tutte le condizioni (per esempio, del camminare) così che quando tutte queste condizioni siano soddisfatte egli, per così dire, non possa far altro che camminare.

184. Voglio ricordarmi una melodia, ed essa non mi viene in mente; a un tratto dico «Ora la so!» e la canto.

Come mai l'ho saputa improvvisamente? Certo non è possibile che quella melodia mi sia venuta in mente tutta in questo momento! - Forse dici: «É una sensazione particolare: la sensazione che adesso la melodia sia qui» - ma c'è davvero? E se incomincio a cantarla e poi m'impappino? -- Ma non può darsi che in quel momento fossi sicuro di saperla? Dunque, in un certo senso, la melodia c'era! -- Ma in qual senso? Tu dici che la melodia c'è se, per esempio, la canta per intero o l'ascolta, dentro di sé, dall'inizio alla fine. Naturalmente non nego

che all'affermazione che la melodia c'è si possa dare anche un senso del tutto diverso; per esempio, che ho un foglio sul quale è scritta la melodia. - In che cosa consiste allora il sentirsi "sicuro" di saperla? - Naturalmente si può dire: Se uno dice con convinzione che adesso sa la melodia, in quell'istante essa sta (in qualche modo) tutta davanti alla sua mente - e questa è una definizione delle parole: «la melodia sta tutta davanti alla sua mente».

185. Torniamo ora al nostro esempio (143). Ora - giudicando in base ai criteri correnti - lo scolaro padroneggia la successione dei numeri naturali. Adesso gli insegniamo a scrivere anche altre successioni di numeri cardinali e lo portiamo al punto in cui, per esempio, a comandi della forma «Aggiungi n » (« $+n$ ») scriverà successioni della forma: 0, n , $2n$, $3n$, ecc.; al comando «Aggiungi 1» (« $+1$ ») scriverà la successione naturale dei numeri. - Avevamo fatto i nostri esercizi e le nostre prove per stabilire la sua comprensione sul campo dei numeri fino a mille.

Ora invitiamo lo scolaro a continuare una successione (per esempio, la progressione aritmetica di ragione 2) oltre il mille, - e lui scrive: 1.000, 1.004, 1.008, 1.012.

Gli diciamo: «Guarda che cosa fai!» - Non ci comprende. Diciamo: «Dovevi aggiungere sempre due; guarda come hai incominciato la successione!» Risponde: «Sì. Ma non è giusto? Pensavo di dover fare così». - Oppure supponi che dica, indicando la successione: «Eppure ho continuato alla stessa maniera!» - Non ci servirebbe a nulla il replicare: «Ma non vedi dunque...?», - e ripetergli le vecchie spiegazioni e i vecchi esempi. - In un caso del genere potremmo forse dire: Quest'uomo è portato per natura a comprendere il nostro ordine, con le relative spiegazioni, come se fosse stato formulato così: «Aggiungi sempre 2 fino a 1.000, 4 da 1.000 a 2.000, 6 da 2.000 a 3.000, ecc.».

Questo caso avrebbe somiglianza con quello di un uomo che, a un gesto ostensivo della mano, reagisse naturalmente guardando in direzione del polso, anziché nella direzione della punta delle dita.

186. «Quello che tu dici mette capo a questo: che per una corretta esecuzione dell'ordine "aggiungi n " (" $+n$ ") sarebbe necessaria, ad ogni passo, una nuova comprensione-intuizione». - Per una giusta esecuzione! Ma come si fa a decidere qual è, in un punto determinato, il passo giusto? - «Il passo giusto è quello che è conforme al comando - così come questo è stato inteso». - Dunque, nel momento in cui davi l'ordine «aggiungi 2» hai inteso che egli dovesse scrivere 1.002 dopo 1.000 - e hai anche inteso che dovesse scrivere 1.868 dopo 1.866, e 100.036 dopo 100.034, e così via per un numero infinito di tali proposizioni? - «No; io intendevo che dopo ogni numero che scrive dovesse scrivere il successore del suo successore immediato; e da ciò

seguono, ciascuna a suo luogo, tutte quelle proposizioni». - Ma la questione è appunto di stabilire che cosa, in un posto qualsiasi della successione, segua a quella proposizione. O anche che cosa si debba chiamare, in un posto qualsiasi, «concordanza» con quella proposizione (e anche con l'intendimento che tu allora hai collegato alla proposizione, - in qualunque cosa esso potesse consistere). Aniché dire che in ogni punto è necessaria un'intuizione sarebbe forse più esatto dire: ad ogni punto è necessaria una nuova decisione.

187. «Ma quando gli ho dato l'ordine, sapevo già che dopo 1.000 doveva scrivere 1.002!» - Certo; e puoi addirittura dire che l'avevi inteso fin d'allora; soltanto non devi lasciarti indurre in errore dalla grammatica delle parole «sapere» e «intendere». Infatti non vuoi certo dire che allora hai pensato al passaggio da 1.000 a 1.002 - e se anche hai pensato a questo, non hai certo pensato ad altri passaggi. Il tuo «Allora sapevo già...» vuol dire pressappoco: «Se allora mi si fosse chiesto che numero doveva scrivere dopo il 1.000, avrei risposto "1.002" ». E io non lo metto in dubbio.

Si tratta di un'assunzione all'incirca dello stesso tipo di questa: «Se allora fosse caduto in acqua mi sarei tuffato per soccorrerlo». - Ora, dove stava l'errore, nella tua idea?

188. Qui vorrei dire anzitutto: La tua idea era che quell'intendere il comando avesse già eseguito, a suo modo, tutti quei passaggi: che la tua mente, quando intende, voli, per così dire, in avanti e compia tutti i passaggi prima che tu pervenga fisicamente a questo o a quel punto.

Tu eri dunque disposto a usare espressioni come: «Per parlar propriamente i passaggi sono già compiuti; anche prima che io li compia per iscritto, oralmente, o idealmente». E sembrava che fossero predeterminati, anticipati in un modo singolarissimo - come solo l'intendere può anticipare la realtà.

189. «Ma allora i passaggi non sono determinati dalla formula algebrica?» - In questa domanda c'è un errore.

Noi impieghiamo l'espressione: «I passaggi sono determinati dalla formula...» In che modo viene impiegata? - Possiamo forse dire che in seguito all'educazione (all'addestramento) gli uomini sono portati ad impiegare la formula $y = x^2$ in modo che tutti, quando sostituiscono a x lo stesso numero, ottengono sempre il medesimo valore di y . Oppure possiamo dire: «Questi uomini sono addestrati in modo che all'ordine "aggiungi 3" («+3») compiono tutti lo stesso passaggio allo stesso punto. Potremmo esprimere questo così: Per queste persone, il comando "aggiungi 3" («+3») determina completamente ogni passaggio da un numero al successivo». (A differenza di altre persone, che, a quest'ordine, non sanno che cosa fare; o reagiscono ad esso con perfetta sicurezza, ma ciascuno in un modo diverso.).

D'altra parte possiamo contrapporre differenti tipi di formule, e i

differenti tipi di impiego (i differenti tipi di addestramento) ad esse relativi. Chiamiamo allora le formule di un determinato tipo (e il corrispondente modo d'impiego) «formule che, per un dato x , determinano un numero y », e le formule di un altro tipo «formule che, per un dato x , non determinano il numero y ».

($y = x^2$ sarebbe una formula del primo tipo, $y \neq x^2$ una del secondo.) La proposizione «La formula... determina un numero y » sarà allora un enunciato intorno alla forma della formula - e si dovrà perciò distinguere una proposizione come questa: «La formula che ho scritto determina y » o: «Questa è una formula che determina y » da una proposizione del tipo: «La formula $y = x^2$ determina il numero y per un dato x ». Allora la domanda: «È quella una formula che determina y ?» equivale a: «Quella formula è di questo o di quel tipo?» - invece non è immediatamente chiaro che cosa si debba fare della domanda « $y = x^2$ è una formula che determina y per un dato x ?» Questa domanda si potrebbe forse rivolgere a uno scolaro per appurare se comprende l'impiego della parola «determinare»; o potrebbe essere un problema di matematica il provare, all'interno di un determinato sistema, che x possiede soltanto un quadrato.

190. Si può dire: «Il modo in cui la formula viene intesa determina quali passaggi si debbano compiere». Qual è il criterio per stabilire in che modo viene intesa la formula? Forse il modo e la maniera in cui la usiamo costantemente, il modo in cui ci è stato insegnato ad usarla.

Per esempio, a uno che usi un segno a noi sconosciuto diciamo: «Se con " x^2 " intendi x^2 ottieni questo valore di y ; se con quel segno intendi $2x$, ottieni invece quell'altro». Ora chiediti: Come si fa, con « x^2 », a intendere l'una o l'altra cosa? Così dunque l'intendere può predeterminare i passaggi.

191. «È come se potessimo afferrare d'un colpo l'intero impiego della parola». - Come che cosa? - Non si può - in un certo senso - afferrarlo in un colpo solo? E in quale senso non puoi farlo? - È proprio come se potessimo «coglierlo in un solo colpo» in un senso ancor più diretto. - Ma non hai alcun modello per questo caso? No. Semplicemente ci si offre questo modo di espressione. Come il risultato di immagini che s'incrociano.

192. Non hai alcun modello di questo super-fatto e tuttavia sei tentato di usare una super-espressione. (Si potrebbe chiamarlo un superlativo filosofico.).

193. La macchina come simbolo del suo modo di funzionare: La macchina potrei dire a tutta prima - sembra già avere in sé il suo modo di funzionare.

Che cosa significa ciò? - Conoscendo la macchina, sembra che tutto il resto, cioè i movimenti che essa farà, siano già completamente determinati.

Parliamo come se queste parti si potessero muovere solo così, come se non potessero far nulla di diverso.

Come - dimentichiamo dunque la possibilità che si pieghino, si spezzino, fondano, ecc.? Sì; in molti casi non ci pensiamo affatto. Usiamo la macchina, o l'immagine di una macchina, come simbolo di un determinato modo di funzionare. Per esempio, comunichiamo quest'immagine a un amico e presupponiamo che egli ne deduca i fenomeni del movimento delle varie parti. (Così come possiamo comunicare a qualcuno un numero, dicendogli che è il venticinquesimo della successione 1, 4, 9, 16,...).

«La macchina sembra già avere in sé il suo modo di funzionare» significa: tendiamo a paragonare i movimenti futuri della macchina, nella loro determinatezza, a oggetti che stanno in un cassetto e che ora tiriamo fuori. -- Ma non parliamo così quando si tratta di predire l'effettivo comportamento di una macchina. In questo caso non dimentichiamo, generalmente, la possibilità che le parti si deformino, ecc. -- Invece parliamo proprio così quando ci meravigliamo del modo in cui possiamo usare la macchina come simbolo di un modo di movimento, - perché certamente la macchina può muoversi anche in modo del tutto diverso.

Potremmo dire che la macchina, o la sua immagine, sta all'inizio di una serie di immagini che abbiamo imparato a derivare da questa.

Se però riflettiamo che la macchina si sarebbe potuta muovere anche diversamente, può sembrare che il suo modo di funzionare debba essere contenuto nella macchina-simbolo in modo assai più determinato che non nella macchina reale. Non basta che i movimenti siano predeterminati in base all'esperienza; per parlar propriamente essi devono - in un senso misterioso - essere già presenti. E questo è ben vero: il movimento della macchina come simbolo è predeterminato in modo diverso da quello di una macchina effettivamente data.

194. Quando pensiamo che la macchina abbia già in sé, in qualche modo misterioso, i suoi possibili movimenti? - Bene, quando filosofiamo.

E che cosa ci induce a pensare così? Il modo e la maniera in cui parliamo delle macchine. Diciamo, per esempio, che la macchina ha (possiede) queste possibilità di movimento; parliamo della macchina idealmente rigida che si può muovere soltanto in questo modo così e così. -- La possibilità del movimento, che cos'è? Non è il movimento; ma sembra che non sia neanche la mera condizione fisica del movimento - per esempio, che vi sia giuoco tra boccola e perno, che questo non entri troppo esattamente in quella. Questa, infatti, è la condizione empirica del movimento; ma si potrebbe immaginare la cosa anche in modo diverso. La possibilità di movimento dev'essere

piuttosto come un'ombra del movimento stesso. Ma conosci una tale ombra? E per ombra non intendo un'immagine qualsiasi del movimento, - infatti questa immagine non dovrebbe necessariamente essere l'immagine proprio di questo movimento. Invece la possibilità di questo movimento dev'essere la possibilità proprio di questo movimento. (Vedi come vanno in alto, qui, le onde del linguaggio!) Le onde si placano non appena ci chiediamo: come usiamo, parlando di una macchina, la parola «possibilità di movimento»? -- Ma allora di dove ti sono venute queste strane idee? Ebbene, ti indico la possibilità del movimento, poniamo, mediante un'immagine del movimento: “dunque la possibilità è qualcosa di simile alla realtà?” Diciamo: «non si muove ancora, ma ha già la possibilità di muoversi» -- “dunque la possibilità è qualcosa di molto vicino alla realtà”.

Potremmo, è vero, dubitare che quella determinata condizione fisica renda possibile questo movimento, ma non discutiamo mai se questa cosa sia la possibilità di questo o di quel movimento: “dunque la possibilità del movimento sta in una relazione singolarissima col movimento stesso; in una relazione più stretta di quella tra l'immagine e il suo oggetto” ; infatti si può dubitare se si tratti dell'immagine di questo oppure di quell'oggetto. Diciamo: «L'esperienza insegnerà se ciò darà al perno questa possibilità di movimento», ma non diciamo: «L'esperienza insegnerà se ciò è la possibilità di questo movimento»; “dunque non è un fatto empirico che questa possibilità sia la possibilità proprio di questo movimento”.

Badiamo al nostro proprio modo di esprimerci riguardo a queste cose, e tuttavia non lo comprendiamo, anzi lo fraintendiamo. Quando filosofiamo siamo come selvaggi, come uomini primitivi che ascoltano il modo d'esprimersi di uomini civilizzati, lo fraintendono e traggono le più strane conseguenze dalla loro erronea interpretazione.

195. «Ma io non intendo dire che ciò che faccio ora (nell'afferrare il senso) determini causalmente ed empiricamente l'impiego futuro, ma che, stranamente, quest'impiego stesso è in un certo senso presente».

- Ma certo che “in un qualche senso” c'è! Per parlar propriamente, in ciò che dici è falsa soltanto l'espressione «stranamente». Il resto è corretto; e quella proposizione sembra strana soltanto se immaginiamo per essa un giuoco linguistico diverso da quello in cui effettivamente la impieghiamo. (Qualcuno mi disse che da bambino si era meravigliato sentendo dire che il sarto «può cucire un vestito». - Egli pensava che ciò significasse che un abito viene prodotto col solo cucire, cucendo filo su filo.).

196. L'impiego non capito della parola viene interpretato come espressione di uno strano processo.

(Così come si pensa al tempo come ad uno strano mezzo, all'anima

come a una strana entità.).

197. «È come se in un solo istante potessimo afferrare tutto quanto l'impiego della parola». - E anzi, diciamo proprio che l'afferriamo. Vale a dire, qualche volta con queste parole descriviamo ciò che facciamo.

Ma in ciò che accade non c'è nulla di sorprendente, nulla di strano. Strano diventa quando siamo indotti a pensare che lo sviluppo futuro debba essere già in qualche modo presente nell'atto dell'afferrare, e tuttavia presente non è. - Diciamo, infatti, che non c'è alcun dubbio che comprendiamo una certa parola, e d'altra parte il suo significato sta nel suo impiego. Non c'è alcun dubbio che io ora voglia giocare a scacchi; ma il giuoco degli scacchi è il giuoco che è in forza di tutte le sue regole (ecc.). Dunque prima di aver giocato non so che cosa voglio giocare? Oppure tutte le regole sono contenute nell'atto della mia intenzione? Ma è l'esperienza ad insegnarmi che a quest'atto dell'intenzione segue di solito questo modo di giocare? Non posso dunque sapere con certezza che cosa intendevo fare? E se ciò è privo di senso, qual genere di connessione ultra-rigida sussiste tra l'atto e l'oggetto dell'intenzione? -- Dove viene effettuata la connessione tra il senso delle parole «Giochiamo una partita a scacchi!» e tutte le regole del giuoco? - Ebbene, nell'elenco delle regole del giuoco, nell'insegnamento degli scacchi, nella pratica quotidiana del giuoco.

198. «Ma come può una regola insegnarmi che cosa devo fare a questo punto? Qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola mediante una qualche interpretazione». - No, non si dovrebbe dire così. Si dovrebbe invece dire: Ogni interpretazione è sospesa nell'aria insieme con l'interpretato; quella non può servire da sostegno a questo. Le interpretazioni, da sole, non determinano il significato.

«Dunque, qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola?» Lasciami chiedere: Che cosa ha da spartire l'espressione della regola - diciamo, un segnale stradale - con le mie azioni? Che tipo di connessione sussiste tra le due cose? - Ebbene, forse questa: sono stato addestrato a reagire in un determinato modo a questo segno, e ora reagisco così.

Ma in questo modo hai solo indicato un nesso causale, hai soltanto spiegato come mai ora ci regoliamo secondo le indicazioni di un segnale stradale; non in che cosa consista, propriamente, questo attenersi a un segnale. No; ho anche messo in evidenza che uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine.

199. Ciò che chiamiamo «seguire una regola» è forse qualcosa che potrebbe esser fatto da un solo uomo, una sola volta nella sua vita? - E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla grammatica

dell'espressione «seguire la regola».

Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano esser state fatte una volta sola. - Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono abitudini (usi, istituzioni).

Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio.

Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica.

200. Naturalmente si può immaginare che in un popolo, che non conosca giuochi, due persone si siedano davanti a una scacchiera ed eseguano le mosse di una partita a scacchi; e anche con tutti i fenomeni psichici concomitanti. E se noi vedessimo una cosa simile, diremmo che quelle persone giocano a scacchi. Ma immagina ora una partita a scacchi tradotta, in base a certe regole, in una serie di azioni che noi non siamo abituati ad associare a un giuoco, - per esempio, emettere grida e battere i piedi. E supponiamo ora che quei due, invece di giocare a scacchi nella forma a noi familiare, gridino e pestino i piedi; in modo però che questi processi possano essere tradotti, secondo regole appropriate, in una partita a scacchi. In questo caso saremmo ancora propensi a dire che quei due stanno giocando un giuoco? E con quale diritto potremmo dirlo?

201. Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione.

Che si tratti di un fraintendimento si può già vedere dal fatto che in questa argomentazione avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finché non pensiamo a un'interpretazione che a sua volta sta dietro la prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che non è un'interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d'applicazione, in ciò che chiamiamo «seguire la regola» e «contravvenire ad essa».

Per questa ragione esiste una tendenza a dire che ogni agire secondo una regola è un'interpretazione.

Invece si dovrebbe chiamare «interpretazione» soltanto la sostituzione di un'espressione della regola a un'altra.

202. Per questo “seguire la regola” è una prassi. E credere di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire

una regola “privatim” : altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola.

203. Il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da una parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte, e non ti raccapezzi più.

204. Così come stanno le cose, potrei forse inventare un giuoco che non venga mai giocato da nessuno. Ma, posto che l'umanità non abbia mai giocato nessun giuoco, è possibile che un bel giorno qualcuno abbia inventato un giuoco - che non è mai stato giocato?

205. «Questo è appunto ciò che vi è di singolare nell'intenzione, nel processo psichico: che ad essi non è necessaria l'esistenza di un'abitudine, di una tecnica. Che è possibile pensare, per esempio, che due persone giuochino una partita a scacchi in un mondo in cui altrimenti non si giuoca affatto e anzi, comincino a giocare - e vengano poi interrotte».

Ma il giuoco degli scacchi non è definito dalle sue regole? E in che modo queste regole sono presenti nella mente di colui che intende giocare a scacchi?

206. Seguire una regola è analogo a: obbedire a un comando. Si viene addestrati a ubbidire al comando e si reagisce ad esso in una maniera determinata. Ma che dire se uno reagisce al comando e all'addestramento in un modo, e un altro in un altro modo? Chi ha ragione? Immagina di arrivare, come esploratore, in una regione sconosciuta dove si parla una lingua che ti è del tutto ignota. In quali circostanze diresti che la gente di quel paese dà ordini, comprende gli ordini, obbedisce ad essi, si rifiuta di obbedire, e così via? Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta.

207. Immaginiamo che gli abitanti di quel paese svolgano le comuni attività umane e nello svolgerle si servano di quello che sembra un linguaggio articolato. Il loro comportamento, se l'osserviamo, è intelligibile, ci appare “logico”. Se però cerchiamo di apprendere la loro lingua, ci accorgiamo che la cosa è impossibile.

Presso quel popolo non sussiste infatti connessione regolare tra ciò che le persone dicono, i suoni, e le azioni; tuttavia questi suoni non sono superflui; infatti, se per esempio imbavagliamo uno di costoro, le conseguenze sono le stesse che per noi: senza quei suoni le loro azioni cadono nella confusione - così voglio esprimermi.

Dobbiamo dire che questi uomini hanno un linguaggio; ordini; comunicazioni, e via di seguito? Rispetto a ciò che noi chiamiamo «linguaggio» manca una cosa: la regolarità.

208. Dunque, in questo modo definisco che cosa vuol dire «comando» «regola»: mediante il termine «regolarità»? - Come faccio a spiegare a qualcuno il significato di «regolare», «omogeneo», «eguale»?

- A uno che parli, poniamo, soltanto il francese spiegherò queste parole mediante le corrispondenti parole francesi. Se però costui non possiede ancora questi concetti, gli insegnerò a usare le parole mediante esempi e con l'esercizio. - E nel far ciò non gli comunico nulla di meno di quanto sappia io stesso.

Nel corso di questo addestramento gli mostrerò lunghezze eguali, figure eguali, colori eguali: e lui dovrà a sua volta individuarli e riprodurli, e così via. Lo avvierò, per esempio, a proseguire "in modo eguale" un motivo ornamentale, quando riceve un certo ordine. - E anche a continuare progressioni; per esempio a proseguire . ', così:'

Gli faccio vedere come si fa, e lui fa come faccio io; e influisco su di lui con espressioni di consenso, di rifiuto, di aspettazione, di incoraggiamento. Lo lascio fare, oppure lo trattengo; e così via.

Immagina di essere testimone di un addestramento del genere. Nessuna parola sarebbe definita mediante se stessa, non si cadrebbe in nessun circolo logico.

Nel corso di questo addestramento verrebbero spiegate anche le espressioni «e così via» e «e così via all'infinito». A questo scopo potrebbe servire, tra le altre cose, un gesto.

Il gesto che significa «continua così!» e «e così via» ha una funzione paragonabile a quella dell'indicare un oggetto o un luogo.

Bisogna distinguere tra l'«e così via», in quanto è un'abbreviazione del sistema di notazione, e l'«e così via» in quanto non è questa abbreviazione.

Per esempio l'«e così via ad inf» non è un'abbreviazione del sistema di notazione. Il fatto che non possiamo scrivere tutti i posti di $\aleph$ non è un'insufficienza umana, come credono talvolta i matematici.

Un addestramento che intenda arrestarsi all'esibizione di esempi si differenzia da un addestramento che "additi oltre" l'esempio.

209. «Ma l'intelligenza non arriva forse più in là di tutti gli esempi?» - Espressione molto strana, e tuttavia naturalissima! Ma questo è tutto? Non c'è una spiegazione più profonda; o non dovrà essere più profonda la comprensione della spiegazione? - Già, ho io stesso una comprensione più profonda? Ho più di quanto do nella spiegazione? - Ma di dove proviene, allora, la sensazione di aver di più? È come se interpretassi il non-limitato come una lunghezza che si estende oltre qualsiasi lunghezza?

210. «Ma gli spieghi veramente ciò che tu stesso capisci? L'essenziale non glielo lasci forse indovinare? Tu gli dai esempi, - egli però deve indovinare dove vanno a parare, e dunque il tuo intento». - Ogni spiegazione, che io posso dare a me stesso, la do anche a lui. - «Egli indovina ciò che io intendo» vorrebbe dire: alla sua mente si affacciano differenti interpretazioni ed egli cerca di indovinarne una.

In questo caso, dunque, potrebbe far domande; e io potrei rispondergli, e gli risponderei.

211. «In qualunque modo tu lo addestri a proseguire nell'esecuzione di un motivo ornamentale, - come può sapere in qual modo deve continuare da solo?» - Ebbene, e io come lo so? -- Se questo vuol dire «Ho buone ragioni?» la risposta sarà: ben presto le ragioni mi verranno meno. E allora agirò senza ragioni.

212. Se qualcuno, che temo, mi dà l'ordine di continuare la successione, lo faccio rapidamente e con piena sicurezza; e la mancanza di ragioni non mi turba.

213. «Ma ovviamente questa sezione iniziale della successione poteva essere interpretata in diversi modi (per esempio, per mezzo di espressioni algebriche), e tu dovevi aver già scelto una di tali interpretazioni».

- Niente affatto! In certe circostanze un dubbio era possibile. Ma questo non significa che io abbia dubitato, o anche soltanto che potessi dubitare.

(In relazione con ciò sta quello che ci sarebbe da dire sull'"atmosfera" psicologica di un processo.).

Soltanto l'intuizione poteva eliminare questo dubbio? - Se è una voce interna, come faccio a sapere in che modo debbo obbedirle? E come faccio a sapere che non mi inganna? Perché se può guidarmi per la strada giusta, potrà anche portarmi su una pista falsa.

((L'intuizione: una scappatoia superflua.))

214. Se per sviluppare la successione 1, 2, 3, 4,..., è necessaria un'intuizione, allora un'intuizione sarà necessaria anche per sviluppare la successione 2, 2, 2, 2,...

215. Ma non è uguale almeno: eguale? Sembra che per l'eguaglianza abbiamo un paradigma infallibile: l'eguaglianza di una cosa con se stessa. Direi: «Qui, certamente non possono darsi interpretazioni diverse.

Se vede una cosa davanti a sé, vede anche un'eguaglianza».

Dunque due cose eguali, quando lo sono, sono come una cosa? E come dovrò applicare, al caso di due cose, ciò che una cosa mi mostra?

216. «Una cosa è identica a se stessa». - Non c'è più bell'esempio di una proposizione inutile, la quale però è connessa con un giuoco dell'immaginazione. È come se immaginassimo di mettere la cosa nella sua propria forma e vedessimo che conviene ad essa.

Potremmo anche dire: «Ogni cosa conviene a se stessa». - O, in altro modo: «Ogni cosa conviene alla sua propria forma». Così dicendo guardiamo un oggetto e immaginiamo che lo spazio occupato dall'oggetto sia vuoto, e che l'oggetto vi entri esattamente.

Questa macchia (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa

normale, rappresentazione di una macchia) “conviene” al suo contorno bianco? Ma la cosa avrebbe esattamente quest’aspetto se invece della macchia ci fosse stato un buco e la macchia ci entrasse perfettamente. Con l’espressione «conviene” non si descrive semplicemente quest’immagine.

Non si descrive semplicemente questa situazione.

«Ogni macchia di colore conviene perfettamente alla zona che la circonda» è una formulazione alquanto specializzata del principio di identità.

217. «In che modo posso seguire una regola?» - se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco così.

Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega.

Allora sono disposto a dire: «Ecco, agisco proprio così».

(Ricorda che a volte richiediamo definizioni, non per il loro contenuto, ma per la forma della definizione. La nostra è una richiesta architettonica; la definizione è come un finto cornicione che non sorregge nulla.).

218. Di dove proviene l’idea secondo cui l’inizio della successione sarebbe un tratto visibile di un binario che si prolunga, invisibilmente, all’infinito? Ebbene, in luogo della regola potremmo rappresentarci binari.

E all’applicazione illimitata della regola corrispondono binari infinitamente lunghi.

219. «I passi sono già tutti compiuti» significa: non ho più alcuna scelta. Una volta marcata con un determinato significato, la regola traccia la linea della sua propria osservanza attraverso l’intero spazio. -- Ma di che aiuto mi sarebbe una cosa del genere, se accadesse effettivamente? No; la mia descrizione aveva senso solo se era da intendere simbolicamente. - La cosa mi si presenta così - dovrei dire.

Quando seguo la regola non scelgo.

Seguo la regola ciecamente.

220. Ma che scopo ha quella proposizione simbolica? Essa deve porre in rilievo una differenza fra condizionamento causale e condizionamento logico.

221. La mia espressione simbolica era, propriamente, una descrizione mitologica dell’uso di una regola.

222. «La linea mi suggerisce come devo procedere». - Ma questa, naturalmente, è soltanto un’immagine.

E se giudico che la linea mi suggerisce, per così dire in modo irresponsabile, questo o quest’altro, non direi che l’ho seguita come si segue una regola.

223. Non è che si abbia la sensazione di dover essere sempre in

attesa del cenno (del suggerimento) della regola. Al contrario. Non siamo curiosi di sapere quello che ci dirà tra poco; ma ci dice sempre la stessa cosa, e noi facciamo quello che ci dice.

Alla persona che stiamo addestrando potremmo dire: «Vedi, io faccio sempre la stessa cosa: io...»

224. La parola «concordanza» e la parola «regola» sono tra loro imparentate; sono cugine. Se insegno ad uno l'uso di una delle due parole, egli impara contemporaneamente anche l'uso dell'altra.

225. L'impiego della parola «regola» è intrecciato con l'impiego della parola «eguale». (Così come l'impiego di «proposizione» è intrecciato con l'impiego di «vero».).

226. Supponi che un tale segua la progressione 1, 3, 5, 7,... sviluppando la successione rappresentata dalla formula $2x + 1$ [19], e si chieda: «ma faccio sempre la stessa cosa, o faccio ogni volta qualcosa di diverso?» Chi, giorno dopo giorno, promette a un amico «Domani verrò a trovarti» dice ogni giorno la stessa cosa, o dice ogni giorno qualcosa di diverso?

227. Avrebbe senso il dire: «Se ogni volta facesse qualcosa di diverso, non diremmo che sta seguendo una regola»? Non ha nessun senso.

228. «Una successione ha per noi un solo aspetto!» - Giusto; ma quale? Ebbene, certamente la vediamo sotto l'aspetto algebrico, e sotto quello di un tratto del suo sviluppo. Oppure ne ha ancora un altro? - «Ma in questo c'è già tutto!» - Però questa non è una constatazione riguardante il tratto della successione che abbiamo sviluppato, o qualcosa che scorgiamo in essa; ma l'espressione del fatto che guardiamo soltanto quello che la regola ci dice, e operiamo, senza fare appello a nessun suggerimento ulteriore.

229. Nel tratto della successione credo di poter distinguere, in modo estremamente sottile, un disegno ideale, un tratto caratteristico che ha bisogno soltanto dell'«e così via» per raggiungere l'infinito.

230. «La linea mi suggerisce come devo procedere»; questa è soltanto una parafrasi di: essa è la mia ultima istanza per decidere in qual modo devo procedere.

231. «Ma lo vedi, no?...!» Ebbene, questo è appunto il modo d'esprimersi caratteristico di uno che è costretto dalla regola.

232. Supponi che una regola mi suggerisca il modo in cui devo seguirla; cioè, mentre seguo la linea con lo sguardo una voce interiore mi dice: «Tracciala così!» - Qual è la differenza fra questo processo, del seguire una specie d'ispirazione, e quello del seguire una regola? Infatti i due processi non sono certo gli stessi. Nel caso dell'ispirazione mi aspetto la direttiva. Non potrei insegnare a un altro la mia «tecnica» del seguire la linea. A meno che non gli insegni un modo di auto-ascoltarsi, di sviluppare la propria recettività. Ma in questo caso

non potrei, naturalmente, pretendere che egli segua la linea come la seguo io.

Queste non sono mie esperienze dell'agire seguendo un'ispirazione e una regola; bensì annotazioni grammaticali.

233. Si potrebbe anche immaginare un addestramento in una specie di aritmetica. Allora i bambini potrebbero calcolare, ciascuno a suo modo - purché ascoltino la voce interiore e la seguano. Questo calcolare sarebbe come un comporre.

234. Ma non potremmo anche calcolare nel modo in cui calcoliamo (trovandoci tutti d'accordo, ecc.) e tuttavia, ad ogni passo, avere la sensazione di essere guidati dalle regole, come da un incantesimo; stupiti forse dal fatto che ci troviamo tutti d'accordo (e magari grati alla divinità per questo accordo)?

235. Da questo puoi soltanto vedere quante cose facciano parte della fisionomia di ciò che nella vita quotidiana chiamiamo «seguire una regola»!

236. I calcolatori prodigio, che pervengono al risultato giusto ma non sanno dire come l'abbiano ottenuto.

Dovremmo dire che non calcolano? (Una famiglia di casi.).

237. Immagina che uno segua una linea come regola, nel modo seguente: Tiene in mano un compasso e con una delle punte segue la linea assunta come regola, mentre l'altra punta traccia la linea che segue la regola.

E mentre percorre così la regola, varia l'apertura del compasso apparentemente con grande precisione, tenendo sempre d'occhio la regola: come se questa determinasse ciò che egli fa. Ma noi, che lo stiamo a guardare, non notiamo alcuna regolarità in quel suo allargare e restringere il compasso. Non potremmo imparare da lui il suo modo di seguire la linea. Qui forse diremmo davvero: «L'originale sembra suggerirgli come deve procedere. Ma non è una regola».

238. Perché possa sembrarmi che la regola abbia prodotto anticipatamente tutte le sue conseguenze, queste devono essermi ovvie: così come lo è, per me, il chiamare «blu» questo colore. (Criteri per dire che per me questa cosa è «ovvia».).

239. Come fa a sapere che colore deve scegliere quando sente dire «rosso»? - Molto semplice: deve prendere il colore la cui immagine gli si presenta alla mente quando sente la parola. - Ma come fa a sapere qual è il colore «del quale gli si presenta l'immagine»? Ha bisogno, per questo, di un ulteriore criterio? (Esiste davvero un processo come: scegliere il colore che viene in mente sentendo la parola...).

«“Rosso” significa il colore che mi viene in mente quando sento la parola “rosso”» - sarebbe una definizione.

Non la spiegazione dell'essenza del designare mediante una parola.

240. Non sorge alcuna disputa (poniamo tra i matematici) per

stabilire se si è proceduto o meno secondo una regola. Per questo non si viene, per esempio, a vie di fatto.

Ciò fa parte dell'intelaiatura sulla cui base opera il nostro linguaggio (sulla cui base, per esempio, dà una descrizione).

241. «Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!» Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita.

242. Della comprensione che si raggiunge tramite il linguaggio non fa parte soltanto una concordanza nelle definizioni, ma anche (per quanto strano ciò possa sembrare) una concordanza nei giudizi. Ciò sembra togliere di mezzo la logica, ma non è così. - Una cosa è descrivere i metodi di misurazione, un'altra è ricavare ed enunciare i risultati della misurazione. Ma ciò che chiamiamo «misurare» è determinato anche da una certa costanza nei risultati delle misurazioni.

243. Un uomo può farsi coraggio, darsi ordini e obbedire; può biasimare e punire se stesso, porsi una domanda e rispondere ad essa. Dunque si potrebbero anche immaginare uomini che parlassero solo in monologo; che accompagnassero le loro attività con soliloqui. - Un esploratore che li osservasse e stesse ad origliare i loro discorsi riuscirebbe a tradurre la loro lingua nella nostra. (Sarebbe pertanto in grado di predire correttamente le azioni di questi uomini; infatti li sente anche formulare programmi e prendere decisioni.).

Ma sarebbe anche pensabile un linguaggio in cui uno potesse esprimere per iscritto od oralmente le sue esperienze vissute interiori - i suoi sentimenti, umori, ecc. - per uso proprio? -- Perché, queste cose non possiamo già farle nel nostro linguaggio ordinario? - Ma io non l'intendevo così. Le parole di questo linguaggio dovrebbero riferirsi a ciò di cui solo chi parla può avere conoscenza; alle sue sensazioni immediate, private. Dunque un altro non potrebbe comprendere questo linguaggio.

244. In qual modo le parole si riferiscono a sensazioni? - Qui sembra che non ci sia nessun problema: non ci capita tutti i giorni di parlare di sensazioni e di nominarle? Ma come viene istituita la connessione tra il nome e il nominato? La domanda è identica a quest'altra: come impara un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio, della parola «dolore»? Ecco qui una possibilità: Si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale, della sensazione, e si sostituiscono ad essa. Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore.

«Tu dunque dici che la parola “dolore” significa propriamente quel

gridare?» - Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido.

245. Come posso volermi interporre, con il linguaggio, fra l'espressione del dolore e il dolore?

246. E in che senso le mie sensazioni sono private? - Ebbene, solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l'altro può soltanto congetturarlo. - Per un verso ciò è falso, per un altro verso insensato. Se usiamo la parola «sapere» come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore. - Già, ma certamente non con la sicurezza con cui lo so io stesso! - Di me non si può dire in generale (se non per ischerzo) che so di provar dolore. Ma che cosa deve mai significare, - se non, forse, che provo dolore? Non si può dire che gli altri apprendono la mia sensazione soltanto attraverso il mio comportamento, perché di me non si può dire che l'apprendo. Io ce l'ho.

Questo è vero: degli altri ha senso dire che sono in dubbio se io provo dolore; ma non ha senso dirlo di me stesso.

247. «Soltanto tu puoi sapere se avevi quell'intenzione». Questo si potrebbe dire per spiegare a un amico il significato della parola «intenzione». Perché allora significa: la usiamo così.

(E qui «sapere» vuol dire che l'espressione dell'incertezza è priva di senso.).

248. La proposizione: «Le sensazioni sono private» è paragonabile a: «Il solitario si giuoca da soli».

249. Siamo forse troppo precipitosi nell'assumere che il sorriso del lattante non sia una simulazione? - E su quale esperienza riposa la nostra assunzione? (Il mentire è un giuoco linguistico che dev'essere imparato, come ogni altro.).

250. Perché un cane non può simulare il dolore? É troppo onesto? Si potrebbe insegnare a un cane a simulare il dolore? Si può forse insegnargli, in determinate circostanze, a guaire come se soffrisse, senza che in realtà provi dolore. Ma per poter parlare di simulazione vera e propria mancherebbe pur sempre, al comportamento ora descritto, il contesto adeguato.

251. Che cosa significa il dire: «Non posso immaginare il contrario», oppure: «Come sarebbe, se fosse diversamente?» - Per esempio, quando qualcuno avesse detto che le mie rappresentazioni sono private; o che io solo posso sapere se provo un dolore; e cose del genere.

Naturalmente: «Non posso immaginare il contrario» non vuol dire, qui: non ho sufficiente forza d'immaginazione.

Con queste parole ci difendiamo contro qualcosa che, ingannati dalla sua forma, scambiamo per una proposizione empirica, ma che in realtà è una proposizione grammaticale.

Ma perché dico: «Non posso immaginare il contrario», e non: «Non posso immaginare quello che tu dici»? Esempio: «Ogni asta ha una lunghezza». Ciò significa pressappoco: noi chiamiamo una certa cosa (o questa cosa) «lunghezza di un'asta».

- Ma non c'è nulla che noi chiamiamo «lunghezza di una sfera». Ora, posso immaginare che “ogni asta ha una lunghezza”? Ebbene, immagino appunto un'asta; questo è tutto. Solo che, in connessione con questa proposizione, quest'immagine ha una parte del tutto diversa da quella di un'immagine connessa alla proposizione: «Questo tavolo ha la stessa lunghezza di quello». Qui, infatti, capisco che cosa significa farsi un'immagine del contrario (e non è necessario che sia un'immagine mentale.).

Ma forse l'immagine connessa con la proposizione grammaticale poteva soltanto farci vedere che cosa chiamiamo «lunghezza di un'asta». E quale dovrebbe essere l'immagine opposta? ((Osservazione sulla negazione di una proposizione a priori.))

252. Alla proposizione: «Questo corpo ha un'estensione» potremmo rispondere: «Insensato!» - ma siamo propensi a rispondere: «Naturalmente!» - Perché?

253. «Un altro non può avere i miei dolori». - Quali sono i miei dolori? Qual è, qui, il criterio d'identità? Considera che cosa renda possibile, nel caso degli oggetti fisici, parlare di «due cose esattamente eguali».

Dire, per esempio: «Questa sedia non è la stessa che hai visto qui, ieri: ma è esattamente eguale».

Nella misura in cui ha senso dire che il mio dolore è lo stesso del suo, è anche possibile dire che entrambi proviamo lo stesso dolore. (Certo si potrebbe anche immaginare che due persone sentano dolore non solo nel punto omologo dei loro rispettivi corpi, ma addirittura nello stesso punto. Questo potrebbe accadere, ad esempio, nei fratelli siamesi.).

Durante una discussione su questo soggetto ho visto una persona battersi il petto dicendo: «Ma un altro non può avere questo dolore!» - La risposta è che, accentuando enfaticamente la parola «questo», non si definisce nessun criterio d'identità. Piuttosto quest'enfasi ci induce a credere, erroneamente, che un tale criterio ci è familiare, ma dev'esserci rammentato.

254. Anche la sostituzione della parola «stesso» con «identico» (per esempio) è un modo di cavarsela tipico in filosofia: come se discorressimo di sfumature di significato e si trattasse soltanto di cogliere, con le nostre parole, la tonalità giusta. E, filosofando, ce ne occupiamo soltanto quando il nostro compito è quello di fornire un'esatta esposizione psicologica della tentazione di usare un determinato modo d'espressione. Ciò che “siamo tentati di dire” in un

caso del genere non è, naturalmente, filosofia; ma il suo materiale grezzo.

Dunque ciò che un matematico è propenso a dire, per esempio, sull'oggettività e la realtà dei fatti matematici, non è una filosofia della matematica, ma qualcosa che la filosofia dovrebbe trattare.

255. Il filosofo tratta una questione; come una malattia.

256. Che dire del linguaggio che descrive le mie esperienze vissute interiori, e che soltanto io sono in grado di comprendere? In che modo designo le mie sensazioni con parole? - Così come facciamo abitualmente? Le parole che esprimono le mie sensazioni sono dunque collegate con le naturali manifestazioni esterne delle mie sensazioni? - In questo caso il mio linguaggio non è "privato". Un altro potrebbe comprenderlo come lo comprendo io. - Ma che dire, se possedessi soltanto la sensazione; e nessuna naturale manifestazione esterna della sensazione? E ora associo semplicemente nomi a sensazioni, e impiego questi nomi in una descrizione.

257. «Ma se gli uomini non esternassero i loro dolori (non gemessero, non torcessero il volto ecc.)? Allora non sarebbe possibile insegnare a un bimbo l'uso delle parole "mal di denti" ». - Ebbene, supponiamo che il bambino sia un genio e inventi da sé un nome per questa sensazione! - Ma, naturalmente, con questa parola non riuscirebbe a farsi capire. - Dunque comprende quel nome, ma non è in grado di spiegarne il significato a nessuno? - Ma allora che cosa vuol dire che "ha dato un nome al suo dolore"? Come ha fatto a dare un nome al dolore?! E, qualunque cosa abbia fatto, qual era il suo scopo? Quando si dice «Ha dato un nome a una sensazione», si dimentica che molte cose devono già essere pronte nel linguaggio, perché il puro denominare abbia un senso. E quando diciamo che una persona dà un nome a un dolore, la grammatica della parola «dolore» è già precostituita; ci indica il posto in cui si colloca la nuova parola.

258. Immaginiamo questo caso: mi propongo di tenere un diario in cui registrare il ricorrere di una determinata sensazione. A tal fine associo la sensazione alla lettera «S» e tutti i giorni in cui provo la sensazione scrivo questo segno in un calendario. -- Prima di tutto voglio osservare che non è possibile formulare una definizione di un segno siffatto. - Però posso darla a me stesso, come una specie di definizione ostensiva! - Come? Posso indicare la sensazione? - Non nel senso ordinario.

Ma io parlo, o scrivo il segno, e così facendo concentro la mia attenzione sulla sensazione - come se la additassi interiormente. - Ma che scopo ha questa cerimonia? Perché sembra trattarsi solo di una cerimonia! Però una definizione serve a fissare il significato di un segno.

- Questo avviene, appunto, mediante una concentrazione

dell'attenzione; in questo modo, infatti, m'imprimo nella mente la connessione tra il segno e la sensazione. - Ma «Me la imprimo in mente» può soltanto voler dire: questo procedimento fa sì che in futuro io ricordi correttamente questa connessione. Però nel nostro caso non ho alcun criterio di correttezza. Qui si vorrebbe dire: corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di «corretto».

259. Le regole del linguaggio privato sono impressioni di regole? La bilancia su cui si pesano le impressioni non è l'impressione di una bilancia.

260. «Ebbene, io credo che questa sia ancora la sensazione S». - Tu credi di crederlo! Ma allora, chi ha tracciato il segno sul calendario non avrebbe annotato proprio nulla? - Non pensare che sia ovvio che chi fa un segno - per esempio in un calendario - prenda nota di qualcosa. Un'annotazione ha una funzione, e, finora, quell'«S» non ne ha alcuna.

(Si può parlare fra sé e sé. - Ma parlano tra sé e sé tutti quelli che parlano quando nessun altro è presente?)

261. Che ragione abbiamo di dire che «S» è il segno di una sensazione? «Sensazione» è infatti una parola del linguaggio comune a noi tutti, non di un linguaggio che soltanto io posso comprendere. L'uso di questa parola richiede dunque una giustificazione che sia compresa da tutti. - E non servirebbe a nulla neppure il dire: non dev'essere una sensazione; quando scrive «S» sul calendario quel tale ha qualcosa - e di più non potremmo dire. Ma «avere» e «qualcosa» appartengono anche al linguaggio di tutti. - Così, filosofando, si arriva a un punto in cui l'unica espressione che ci si vorrebbe ancora concedere è un suono inarticolato. - Ma solo in un determinato giuoco linguistico, che ora dobbiamo descrivere, un suono del genere è un'espressione.

262. Si potrebbe dire: Chi si è dato una definizione privata di una parola deve anche, nel suo intimo, proporsi di usare quella parola in un dato modo. E in che modo si propone di farlo? Devo supporre che inventi la tecnica di quest'applicazione, oppure che l'abbia trovata già bell'e pronta?

263. «Certamente (nel mio intimo) posso propormi di chiamare in futuro “dolore” questa cosa». - «Ma te lo sei davvero proposto? Sei certo che, per farlo, basti concentrare l'attenzione sul tuo sentimento?» Strana domanda.

264. «Una volta che tu sappia che cosa la parola designa, la comprendi, ne conosci l'intera applicazione».

265. Immaginiamo una tabella che esista solo nella nostra immaginazione; per esempio, un vocabolario. Mediante un vocabolario possiamo giustificare la traduzione di una parola X con

una parola Y. Ma sarà il caso di parlare di giustificazione anche quando questa tabella venga consultata solo nell'immaginazione? - «Ebbene, si tratterà appunto di una giustificazione soggettiva». - Ma la giustificazione consiste nell'appellarsi a un ufficio indipendente. - «Però posso anche appellarmi da un ricordo ad un altro.

Per esempio, non so se mi sono impresso esattamente nella memoria l'ora di partenza di un treno e, per controllare l'esattezza di questo ricordo, richiamo alla memoria l'immagine dei fogli dell'orario delle ferrovie. Non ci troviamo, qui, di fronte allo stesso caso»? - No; perché questo procedimento deve effettivamente evocare il ricordo esatto. Se non fosse dato controllare l'esattezza dell'immagine mentale dell'orario ferroviario, come potrebbe, questa, confermare l'esattezza del ricordo precedente? (Sarebbe come acquistare più copie dello stesso giornale per assicurarsi che le notizie in esso contenute sono vere.).

Consultare una tabella nell'immaginazione è tanto poco consultare una tabella, quanto l'immagine del risultato di un esperimento ideale è il risultato di un esperimento.

266. Posso guardare l'orologio per vedere che ora è. Ma per indovinare che ora è posso anche osservare il quadrante di un orologio, o spostare le lancette finché la loro posizione mi sembrerà giusta. Dunque l'immagine di un orologio può servire in più di una maniera a determinare l'ora. (Guardare un orologio nell'immaginazione.).

267. Supponiamo che io voglia giustificare il dimensionamento di un ponte che viene costruito nella mia immaginazione, eseguendo, sempre nella mia immaginazione, prove di resistenza sul materiale del ponte. Questa sarebbe naturalmente l'immagine di ciò che si chiama giustificazione del dimensionamento di un ponte. Ma saremmo disposti anche a chiamarla una giustificazione della rappresentazione di un dimensionamento?

268. Perché la mia mano destra non può regalare denaro alla mia mano sinistra? - La mia mano destra può metterlo nella mano sinistra. La mia mano destra può scrivere un atto di donazione e quella sinistra una ricevuta. - Ma le ulteriori conseguenze pratiche di questa azione non sarebbero quelle di una donazione.

Quando la mano sinistra ha preso il danaro dalla destra, ecc., ci si chiederà: «Bene, e poi?» E lo stesso si potrebbe chiedere a chi si sia dato una definizione privata di una parola; voglio dire: a chi abbia pronunciato tra sé e sé una parola rivolgendo contemporaneamente la sua attenzione a una sensazione.

269. Ricordiamoci che ci sono certi criteri di comportamento per dire che un altro non comprende una parola, per quando una parola non gli dice nulla ed egli non sa che farsene. E ci sono criteri per dire

che “crede di comprendere” una parola, collega ad essa un significato, ma non quello giusto. E infine ci sono criteri per dire che comprende una parola correttamente. Nel secondo di questi casi si potrebbe parlare di un comprendere soggettivo. E si potrebbero chiamare «linguaggio privato» quei suoni che nessun altro comprende, ma che io “sembro capire”.

270. Immaginiamo ora un impiego della registrazione del segno «S» nel mio diario. Faccio la seguente esperienza: Ogni volta che ho una determinata sensazione, un manometro indica che la mia pressione sanguigna sale. In questo modo sono messo nella condizione di poter attestare l'aumento della pressione del mio sangue senza dover ricorrere a nessun apparecchio. Questo è un risultato utile. E qui sembra sia del tutto indifferente che io abbia o non abbia riconosciuto esattamente la sensazione. Supponiamo che mi sbagli continuamente nell'identificarla: non importa proprio nulla. E ciò già mostra che l'assumere di aver commesso quest'errore era soltanto un'illusione. (Come se avessimo girato un interruttore col quale sembrava si potesse mettere in moto qualche parte di una macchina; ma si trattava di un semplice ornamento che non era affatto collegato al funzionamento del meccanismo.).

E quale ragione abbiamo, qui, di dire che la lettera «S» è la designazione di una sensazione? Forse il modo e la maniera in cui questo segno viene impiegato in questo giuoco linguistico. - E perché una «determinata sensazione», quindi sempre la stessa? Ebbene, supponiamo di scrivere sempre «S».

271. «Immagina un uomo che non sia in grado di tenere a mente che cosa significhi la parola “dolore” - e quindi chiami così sempre qualcosa di diverso - ma che tuttavia impieghi la parola in accordo con i consueti sintomi e presupposti del dolore!” - e dunque l'impieghi come noi tutti l'impieghiamo. Qui vorrei dire: una ruota, che si possa muovere senza che tutto il resto si muova insieme con essa, non fa parte della macchina.

272. Ciò che è essenziale nell'esperienza vissuta privata non è, propriamente, il fatto che ciascuno possiede il proprio esemplare, ma che nessuno sa se l'altro ha anche questo, oppure qualcosa di diverso.

Sarebbe quindi possibile - benché non verificabile - l'ipotesi che una parte dell'umanità abbia una sensazione di rosso, e un'altra parte ne abbia un'altra.

273. Come stanno le cose con la parola «rosso»? - Dovrò dire che questa parola designa qualcosa che “sta di fronte a noi tutti” e che, per parlar propriamente, oltre a questa parola ognuno dovrebbe averne un'altra che designi la sua (propria) sensazione di rosso? Oppure le cose stanno così: la parola «rosso» designa qualcosa che è noto a tutti noi; e oltre a ciò designa, per ciascuno, qualcosa che è noto soltanto a

lui? (O forse ancora meglio: si riferisce a qualcosa che è noto soltanto a lui.).

274. Naturalmente per comprendere la funzione di «rosso» non ci è di nessuna utilità il dire, invece di “designa”, “si riferisce a” ciò che è privato; ma, psicologicamente, questa è l’espressione più adatta per una determinata esperienza che viviamo filosofando. È come se nel pronunciare la parola guardassi con la coda dell’occhio la mia propria sensazione, quasi per dire a me stesso: so bene che cosa intendo con questa parola.

275. Guarda l’azzurro del cielo e di. a te stesso: «Com’è azzurro il cielo!» - Se lo fai spontaneamente - e non con intenzioni filosofiche - non ti viene certo in mente che quest’impressione cromatica appartenga soltanto a te. E non hai alcuna esitazione a rivolgerti, con questa esclamazione, a un’altra persona. E se, pronunciando quelle parole, indichi qualche cosa, indicherai il cielo. Voglio dire che non hai quel sentimento di additare-in-te-stesso che spesso accompagna il “denominare una sensazione”, quando si riflette sul “linguaggio privato”. E neppure pensi che a rigore dovresti indicare il colore, non con la mano, ma soltanto con l’attenzione. (Rifletti su che cosa significhi «indicare qualche cosa con l’attenzione».).

276. «Ma non intendiamo qualcosa di completamente determinato, almeno quando guardiamo un colore e denominiamo l’impressione cromatica?» È proprio come se dall’oggetto guardato staccassimo l’impressione del colore, quasi che questa fosse una membrana che lo avvolge. (Questo fatto dovrebbe risvegliare il nostro sospetto.).

277. Ma com’è mai possibile che si sia tentati di credere che con una parola si intenda, una volta, il colore a tutti noto, e, un’altra volta, “l’impressione visiva” che io ricevo in questo momento? Come si può essere anche soltanto tentati di credere una cosa simile? -- In questi casi non rivolgo al colore lo stesso tipo di attenzione. Quando intendo (per così dire) l’impressione cromatica che mi appartiene in proprio, mi immergo tutto nel colore pressappoco come quando “non riesco a saziarmi” di un colore. Perciò è più facile produrre questa esperienza vissuta quando si guarda un colore brillante, o una combinazione di colori che ci rimane impressa.

278. “Io so come mi appare il colore verde” - bene, questo ha sicuramente senso! - Certo; ma a quale impiego della proposizione pensi?

279. Immagina che uno dica: «Io so quanto sono alto!» E, così dicendo, si metta una mano sul capo per indicare la propria statura.

280. Un tale dipinge un quadro per indicare come immagini, poniamo, una scena di teatro. E ora io dico: «Questo quadro ha una doppia funzione; comunica qualcosa agli altri, così come comunicano qualcosa le immagini e le parole -- ma, per colui che comunica, quel

quadro costituisce un'esposizione (o comunicazione?) di un altro tipo: per lui è l'immagine della sua rappresentazione, ciò che non potrebbe essere per nessun altro.

La sua impressione privata del quadro gli dice che cosa si sia rappresentato; e glielo dice in un senso in cui il quadro non può dirlo agli altri». - Ma se nel primo caso queste parole sono state applicate correttamente, con quale diritto, in questo secondo caso, parlo di rappresentazione, o di comunicazione?

281. «Ma il risultato di quello che tu dici non è che non esiste, ad esempio, dolore senza comportamento proprio del dolore?» - Il risultato è che soltanto dell'uomo vivente, e di ciò che gli somiglia (che si comporta in modo simile) si può dire che abbia sensazioni; che veda, che sia cieco, che oda, che sia sordo; che sia in sé o che non sia cosciente.

282. «Ma nelle favole anche la pentola può vedere e sentire!» (Certo, ma può anche parlare.).

«Però la favola narra soltanto cose che non accadono, e non cose senza senso». - La faccenda non è così semplice. È falso, o insensato, dire che una pentola parla? Ci formiamo un'immagine perspicua delle circostanze in cui diremmo che una pentola parla? (Anche una poesia fatta di combinazioni insensate di parole non è insensata nello stesso modo in cui lo è, poniamo, il balbettare di un bambino.).

Anche delle cose inanimate diciamo che provano dolore: per esempio, nei giuochi con le bambole. Ma questo è un impiego secondario del concetto di dolore. Immaginiamo invece il caso in cui soltanto delle cose inanimate la gente dica che provano il dolore; commiseri soltanto le bambole! (Quando i bambini fanno il giuoco del treno, il giuoco dipende dalla loro conoscenza dei treni veri. Ma bambini appartenenti a una tribù che non conosce le ferrovie potrebbero aver appreso questo giuoco da altri, e potrebbero giocarlo senza sapere che, così facendo, imitano qualcosa. Si potrebbe dire che per quei bambini il giuoco non ha lo stesso senso che ha per noi.).

283. Di dove ci proviene anche il semplice pensiero che gli esseri, gli oggetti, possano sentire qualcosa? Posso dire che mi ci ha portato l'educazione, in quanto mi ha reso attento ai sentimenti che hanno luogo dentro di me, e che ora trasferisco quest'idea agli oggetti fuori di me? Che riconosco (in me) la presenza di qualcosa che posso chiamare «dolore» senza entrare in contrasto con l'uso linguistico degli altri? - Io non trasferisco la mia idea a pietre e piante, e così via.

Non potrei immaginare di provare dolori terribili e di trasformarmi in pietra, finché durano? Come faccio a sapere se, chiudendo gli occhi, non sono diventato una pietra? - E se questo è accaduto, in che senso la pietra proverà dolore? In che senso lo si può dire di una pietra? Ma perché, qui, il dolore dovrebbe avere un portatore?! E si può dire che una pietra ha un'anima, e che è questa a provare il dolore? Ma che cos'hanno da spartire l'anima o il dolore con una pietra? Solo di ciò che si comporta come un uomo si può dire che ha dolori.

Questo infatti si deve dire di un corpo; o, se vuoi, di un'anima che ha un corpo. E come può un corpo avere un'anima?

284. Guarda una pietra e immagina che abbia sensazioni! - Ci chiediamo: Come può anche soltanto venire in mente di ascrivere una sensazione a una cosa? Con lo stesso diritto si potrebbe attribuire una sensazione a un numero! - E ora osserva una mosca che si dimena convulsamente, e subito la difficoltà è svanita: qui il dolore sembra far presa, mentre prima si trovava di fronte, per così dire, tutte cose lisce.

E allo stesso modo anche un cadavere ci appare del tutto inaccessibile al dolore. - Il nostro atteggiamento verso i viventi non è lo stesso che verso i morti. Tutte le nostre reazioni sono differenti. - Se qualcuno dicesse: «La differenza non può consistere soltanto nel fatto che gli esseri viventi si muovono in un certo modo e i morti no» - gli farei intendere che qui ci troviamo di fronte a un caso di passaggio «dalla quantità alla qualità».

285. Pensa al riconoscimento dell'espressione di un volto.

Oppure alla descrizione dell'espressione di un volto, - che non consiste nel dare le misure di quel volto! Pensa anche a come si possa imitare il viso di una persona senza osservare, imitandolo, il proprio

allo specchio.

286. Ma non è assurdo dire che un corpo prova dolore? -- E perché si avverte in ciò un'assurdità? In che senso non è la mia mano a sentire dolore, ma sono io che sento dolore nella mia mano? Che genere di questione controversa è mai questa: È il corpo che sente dolore? - Come può essere risolta? Com'è possibile sostenere che non è il corpo? - Ebbene, forse così: Quando uno sente dolore alla mano, non è la mano che lo dice, a meno che non lo scriva; e non si rivolgono parole di conforto alla mano, ma al sofferente; a lui si guarda negli occhi.

287. Come avviene che io sia pieno di compassione per quest'uomo? Come si vede qual è l'oggetto della compassione? (La compassione è, si può dire, una forma di convinzione che un altro prova dolore.).

288. Divento di pietra e il mio dolore continua. - E se mi sbagliassi, e non fosse più dolore!? -- Ma qui non posso certo sbagliarmi; non vuol dire nulla: dubitare se sento dolore! - Cioè, se uno dicesse: «Non so: quello che ho è un dolore o qualcos'altro?» forse penseremmo che non sappia che cosa significhi, in italiano, la parola «dolore» e gliela spiegheremmo. - In qual modo? Forse con gesti, oppure pungendolo con un ago e dicendo «Vedi, questo è dolore».

Questa spiegazione, come ogni altra spiegazione del significato di una parola, potrà comprenderla correttamente, erroneamente, o non comprenderla affatto. E, ciò che fa, lo mostrerà con l'uso della parola, come accade anche in altri casi.

Supponiamo che dicesse, per esempio: «Oh, lo so che cosa vuol dire "dolore" ; ma se ciò che provo qui, ora, sia dolore, questo non lo so» ci limiteremmo a scuotere il capo e saremmo costretti a considerare le sue parole come una strana reazione della quale non sapremmo che fare. (Come se sentissimo qualcuno dichiarare seriamente: «Mi ricordo molto bene di aver creduto, qualche tempo prima della mia nascita, che...») Quell'espressione di dubbio non fa parte del giuoco linguistico; ma se escludiamo l'espressione della sensazione, il comportamento umano, allora sembra che sia di nuovo legittimo dubitare. Il fatto che qui io sia tentato di dire che si può prendere una sensazione per qualcosa di diverso da quello che essa è, deriva da ciò: Se immagino che venga abrogato il normale giuoco linguistico con l'espressione di una sensazione, avrò bisogno, per essa, di un criterio d'identità; e allora sussisterà anche la possibilità dell'errore.

289. «Quando dico: "Provo dolore", sono sempre giustificato di fronte a me stesso». - Che cosa vuol dire? Vuol forse dire: «Se un altro potesse sapere che cosa io chiamo "dolore" ammetterebbe che impiego questa parola correttamente»? Usare una parola senza giustificazione

non vuol dire usarla senza averne il diritto.

290. Naturalmente non identifico la mia sensazione mediante criteri, ma uso la stessa espressione. Però il giuoco linguistico non finisce con questo; anzi, comincia con questo.

Ma non comincia con la sensazione, che io descrivo? - Forse la parola «descrivere» si prende giuoco di noi.

Io dico: «Descrivo il mio stato d'animo» e anche «Descrivo la mia stanza». Dobbiamo richiamare alla memoria le differenze tra i giuochi linguistici.

291. Ciò che chiamiamo «descrizioni» sono strumenti per impieghi particolari. Pensa, a questo proposito, al disegno di una macchina, a una sezione, o a un piano prospettico che un meccanico ha davanti a sé. C'è qualcosa di fuorviante nel pensare a una descrizione come a un quadro verbale dei fatti: Forse si pensa soltanto ai quadri appesi alle nostre pareti, che sembrano semplicemente riprodurre una cosa così come appare, com'è fatta.

(Questi quadri sono, per così dire, inoperosi.).

292. Non credere sempre di ricavare le tue parole dalla lettura dei fatti; di raffigurare i fatti in parole, secondo certe regole! Perché l'applicazione della regola al caso particolare dovrai farla tu, senza alcuna guida.

293. Se dico di me stesso che soltanto dalla mia personale esperienza io so che cosa significa la parola «dolore», - non debbo dire la stessa cosa anche agli altri? E come posso generalizzare quest'unico caso in maniera così irresponsabile? Ora qualcuno mi dice di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso! -- Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo «coleottero».

Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il suo coleottero. - Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. Ma supponiamo che la parola «coleottero» avesse tuttavia un uso per queste persone! - Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del giuoco linguistico; nemmeno come un qualcosa: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota. - No, si può "dividere per" la cosa che è nella scatola; di qualunque cosa si tratti, si annulla.

Questo vuol dire: Se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello "oggetto e designazione", allora l'oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante.

294. Se dici che egli vede di fronte a sé un'immagine privata, che descrive, hai fatto pur sempre una supposizione intorno a ciò che egli

ha davanti a sé. E ciò vuol dire che ne puoi dare, o ne dai, una descrizione più precisa. Se ammetti di non avere la minima idea di che tipo possa essere la cosa che ha davanti, - che cosa ti invoglia a dire, ciò nonostante, che ha qualcosa davanti a sé? Non è come se dicessi di qualcuno: «Ha qualcosa. Ma se siano denari, o debiti, o una cassa vuota, io non lo so».

295. E che tipo di proposizione è mai: «Soltanto dal mio caso personale io so che...»? Una proposizione empirica? No. - Una proposizione grammaticale? Dunque, immagino che ognuno dica, di se stesso, che soltanto dal proprio dolore sa che cosa sia dolore. Non che gli uomini lo dicano davvero, o siano anche soltanto disposti a dirlo; ma se ognuno lo dicesse -- potrebbe essere una specie di esclamazione. E se anche quella proposizione, in quanto comunicazione, non dicesse nulla, sarebbe pur sempre un'immagine; e perché dovremmo rifiutare di evocare una tale immagine davanti al nostro spirito? Immagina che al posto delle parole ci sia un quadro allegorico.

Quando, filosofando, guardiamo dentro di noi, spesso arriviamo a vedere proprio un'immagine del genere.

Si tratta letteralmente di una rappresentazione figurata della nostra grammatica. Non fatti; ma, per così dire, locuzioni illustrate.

296. «Sì, ma tuttavia c'è qualcosa che accompagna la mia esclamazione di dolore! E proprio per questo la faccio. Questo qualcosa è importante, - e terribile». - Ma a chi lo comunichiamo? E in quale occasione?

297. Naturalmente, quando l'acqua bolle nella pentola, il vapore esce dalla pentola, e anche l'immagine del vapore esce dall'immagine della pentola. Ma che dire se qualcuno sostenesse che nell'immagine della pentola deve anche bollire qualcosa?

298. Il fatto che diciamo così volentieri: «L'importante è questo» accennando, rivolti a noi stessi, alla sensazione, - mostra già quanto forte sia in noi l'inclinazione a dire qualcosa che non è una comunicazione.

299. Non poter fare a meno - mentre siamo immersi in meditazioni filosofiche - di dire una determinata cosa; di sentire un'irresistibile inclinazione a dirla, non significa essere costretti a fare una certa supposizione, o percepire immediatamente un fatto, o averne conoscenza.

300. Del giuoco linguistico con le parole «egli ha dolori» non fa parte si vorrebbe dire - soltanto l'immagine del comportamento, bensì anche l'immagine del dolore. Ovvero: non soltanto il paradigma del comportamento, ma anche quello del dolore. - Dire: «L'immagine del dolore entra nel giuoco linguistico con la parola "dolore" » è un fraintendimento.

La rappresentazione del dolore non è un'immagine, e questa

rappresentazione, nel giuoco linguistico, non è neppure sostituibile con qualcosa che chiameremmo un'immagine. - In un certo senso la rappresentazione del dolore entra davvero nel giuoco linguistico; soltanto non vi entra come immagine.

301. Una rappresentazione non è un'immagine; ma un'immagine può corrispondere a una rappresentazione.

302. Non è così semplice rappresentarsi il dolore di un altro secondo il modello del proprio: dovrei infatti rappresentarmi, in base a dolori che sento, dolori che non sento. Cioè, nell'immaginazione non devo semplicemente compiere il passaggio da un punto dolente a un altro; per esempio dalla mano al braccio. Infatti non devo immaginare di sentire dolore in un punto del suo corpo. (Il che sarebbe anche possibile.).

Il comportamento tipico del dolore può indicare un punto che duole, - ma è la persona sofferente che esterna il dolore.

303. «Che un'altra persona abbia dolori, posso soltanto crederlo; io invece so di provarli». - Già, uno può risolversi a dire «Credo che provi dolore», invece di «Prova dolore». Ma questo è tutto. -- Ciò che qui appare come una spiegazione o un enunciato intorno a un processo psichico è in verità soltanto lo scambio di un modo di dire con un altro che, mentre filosofiamo, ci sembra più appropriato.

Prova un po. a mettere in dubbio in un caso reale - l'angoscia, il dolore di un'altra persona!

304. «Ma ammetterai certamente che c'è una differenza fra il comportamento tipico del dolore in presenza di dolori e il comportamento tipico del dolore in assenza di dolori». - Ammettere? Quale differenza potrebbe essere maggiore?! - «Tuttavia ritorni sempre al risultato che la sensazione in se stessa non è nulla».

- Niente affatto. Non è qualcosa, ma non è nemmeno nulla! Il risultato era soltanto che un nulla rende lo stesso servizio di un qualcosa di cui non si possa dire niente. Non abbiamo fatto altro che respingere la grammatica che, in questo caso, ci si vuole imporre.

Il paradosso scompare soltanto se rompiamo in modo radicale con l'idea che il linguaggio funzioni sempre in un unico modo, serva sempre allo stesso scopo: trasmettere pensieri siano questi pensieri intorno a case, a dolori, al bene e al male, o a qualunque altra cosa.

305. «Ma non puoi negare che quando, ad esempio, si ricorda, abbia luogo un processo interno». - Perché, diamo forse l'impressione di voler negare qualcosa? Quando si dice «Ma qui ha pur luogo un processo interno» - si vorrebbe continuare: «Lo vedi bene».

Ed è appunto questo processo interno ciò che s'intende con la parola «ricordarsi». - L'impressione, che vogliamo negare qualcosa, deriva dal fatto che ci opponiamo all'immagine di un "processo interno". Ciò che neghiamo è che l'immagine del processo interno ci

dia l'idea giusta dell'impiego della parola «ricordare».

Anzi, diciamo che quest'immagine, con le sue ramificazioni, c'impedisce di vedere l'impiego della parola quale esso è veramente.

306. Perché mai dovrei negare che c'è un processo mentale?! Soltanto, «Adesso ha avuto luogo in me il processo mentale del ricordare...» non vuol dire nient'altro che: «Adesso mi sono ricordato di...» Negare il processo spirituale vorrebbe dire negare il ricordare; negare che qualcuno si ricordi mai di qualcosa.

307. «Allora sei un cripto-behaviorista. In fondo non dici che all'infuori del comportamento umano tutto è finzione?» - Se parlo di una finzione, allora si tratta di una finzione grammaticale.

308. Come si arriva al problema filosofico dei processi e stati mentali e del behaviorismo? -- Il primo passo vien fatto del tutto inavvertitamente. Parliamo di processi e stati, e lasciamo indecisa la loro natura! Forse un giorno ne sapremo di più - pensiamo. Ma proprio mentre pensiamo così ci siamo impegnati per un determinato modo di considerare la cosa. Infatti abbiamo un concetto ben preciso di che cosa voglia dire: imparare a conoscere un processo più da vicino. (La mossa decisiva nel giuoco di prestigio è stata fatta, ed è proprio quella che ci sembrava una mossa innocente.) - Ed ora l'analogia che avrebbe dovuto renderci comprensibili i nostri pensieri vien meno. Dunque dobbiamo negare un processo non ancora compreso, che ha luogo in un mezzo non ancora esplorato. E così sembra che abbiamo negato i processi spirituali. E, naturalmente, non li vogliamo negare!

309. Qual è il tuo scopo in filosofia? - Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola.

310. Dico a qualcuno che ho dolori.

Il suo atteggiamento nei miei riguardi sarà quello di chi crede, di chi non crede, di chi diffida; e così via.

Supponiamo che dica: «Non sarà poi così brutto». - Non è questa la prova che crede a qualcosa che sta dietro la manifestazione del mio dolore? -- Il suo atteggiamento è una prova del suo atteggiamento. Non pensare soltanto alla proposizione «Ho dolori», ma anche alla risposta: «Non sarà poi così brutto», tradotta in esclamazioni e in gesti!

311. «Quale differenza potrebbe essere più grande?» - Nel caso dei dolori credo di poter esibire a me stesso, in privato, questa differenza.

Però la differenza tra un dente rotto e uno non rotto la posso esibire a chiunque. - Ma per esibirla privatamente a te stesso non hai affatto bisogno di procurarti un dolore; basterà che te la rappresenti, - per esempio torcendo un poco la faccia. E sai che ciò che esibisci a te stesso è un dolore e non, poniamo, un'espressione del volto? E inoltre come sai che cosa devi esibire a te stesso, prima ancora di esibirlo?

Questa esibizione privata è un'illusione.

312. Ma il caso del dente e quello del dolore non sono a loro volta simili? La sensazione visiva nell'un caso corrisponde alla sensazione di dolore nell'altro. La sensazione visiva posso esibirmela tanto, o tanto poco, quanto la sensazione del dolore.

Immaginiamo questo caso: Le superfici delle cose che ci circondano (pietre, piante, ecc.) hanno macchie e zone che, quando le tocchiamo, causano dolore alla nostra pelle. (In conseguenza, poniamo, della composizione chimica di queste superfici. Ma non è necessario che lo sappiamo.) In questo caso parleremmo di foglie con macchie dolorose, così come oggi parliamo delle foglie a macchie rosse di determinate piante.

Immagino che la percezione di queste macchie e della loro forma possa esserci utile; che in base ad essa ci sia dato di trarre conclusioni circa importanti proprietà delle cose.

313. Posso esibire il dolore come esibisco il rosso e come esibisco il dritto e lo storto, l'albero e la pietra. - Questo chiamiamo appunto «esibire».

314. Il fatto che, per venire in chiaro del problema filosofico della sensazione, io sia disposto ad esaminare il mio stato presente di mal di capo, rivela un equivoco fondamentale.

315. Chi non ha mai provato dolore potrebbe intendere la parola «dolore»? - Dev'essere l'esperienza a insegnarmi se è così oppure no? - E se diciamo: «Uno non può immaginare il dolore a meno che non l'abbia già provato una volta» - come lo sappiamo? Come si fa a decidere se è vero?

316. Per venire in chiaro del significato della parola «pensare», osserviamo noi stessi mentre pensiamo: Quello che osserviamo sarà ciò che la parola «pensare» significa! - Ma questo concetto non si usa affatto così. (Sarebbe come se, senza avere alcuna conoscenza del giuoco degli scacchi, volessi ricavare il significato della parola «scacco matto», da un'attenta osservazione dell'ultima mossa di una partita a scacchi.).

317. Paralleli fuorvianti: Il grido, un'espressione di dolore - la proposizione, un'espressione del pensiero! Come se scopo della proposizione fosse il far sapere a un altro come ci si sente: Soltanto, non nello stomaco ma, per così dire, nell'apparato cogitativo.

318. Quando, pensando, parliamo o anche scriviamo - voglio dire, come si fa di solito - non diremo, in genere, che pensiamo più velocemente di quanto non parliamo; il pensiero anzi appare inseparato dall'espressione. Ma d'altra parte si parla della velocità del pensiero; di come un pensiero ci passi per la testa come un lampo, di come i problemi ci divengano chiari d'un colpo, e così via. Qui è naturale chiedere: Quando abbiamo pensieri fulminei non avviene

forse la stessa cosa che avviene quando parliamo pensando a quello che diciamo, soltanto in modo estremamente accelerato? Cosicché nel primo caso il meccanismo dell'orologio va avanti, per così dire, tutto d'un colpo, mentre nel secondo avanza passo passo, frenato dalle parole.

319. Io posso, tutto a un tratto, vedere davanti a me un pensiero e comprenderlo nella sua interezza, nello stesso senso in cui posso annotarlo con poche parole, o con pochi tratti di penna.

Che cosa fa sì che questa annotazione diventi un concentrato di quel pensiero?

320. Il pensiero fulmineo può stare a quello espresso verbalmente come la formula algebrica sta alla successione numerica che sviluppo ricavandola da essa.

Se, per esempio, mi vien data una funzione algebrica, sono sicuro di poter calcolare i suoi valori per gli argomenti 1, 2, 3 fino a 10. Questa sicurezza sarà detta "ben fondata", perché ho imparato a calcolare simili funzioni, ecc. In altri casi non sarà fondata, - ma sarà tuttavia giustificata dal risultato.

321. «Che cosa accade quando un uomo comprende improvvisamente?» - La domanda è mal posta. Se ciò che si chiede è il significato dell'espressione «comprendere improvvisamente», la risposta non consisterà nell'indicare un processo che noi chiamiamo così. - La domanda potrebbe significare: Quali sono gli indizi del fatto che uno comprende improvvisamente; e quali sono i fenomeni psichici concomitanti caratteristici del comprendere improvvisamente? (Non c'è alcuna ragione per supporre che un uomo senta, per esempio, i moti espressivi della sua faccia, oppure le variazioni del ritmo respiratorio caratteristiche di un moto dell'animo.

Anche quando li senta non appena dirige l'attenzione su di essi.).
(Positura.)

322. Il fatto che con questa descrizione non si dia una risposta alla domanda intorno al significato dell'espressione ci porta all'erronea conclusione che il comprendere sia appunto una specifica, indefinibile esperienza vissuta. Ma si dimentica che ciò che deve interessarci è invece la domanda: Come confrontiamo queste esperienze vissute? che cosa fissiamo come criterio d'identità del loro accadere?

323. «Ora so andare avanti!» è un'esclamazione; corrisponde a una naturale emissione di voce, a un sobbalzo di gioia. Naturalmente, dalla mia sensazione non segue necessariamente che io non m'incagli non appena tento di andare avanti. Ci sono casi in cui dirò: «Quando dissi che sapevo andare avanti, era proprio così». Questo si dice, per esempio, quando sia subentrata una perturbazione imprevista. Ma l'imprevisto non deve semplicemente consistere nel fatto che sono rimasto incagliato.

Si potrebbe anche pensare che uno avesse continuamente illuminazioni apparenti, - esclamasse «Ora ci sono!» e poi non riuscisse mai a giustificare in pratica questa esclamazione. Costui potrebbe avere l'impressione di aver di nuovo dimenticato, in un batter d'occhio, il significato dell'immagine che gli si era affacciata alla mente.

324. Sarebbe corretto dire che qui si tratta d'induzione, e che sono così sicuro di poter continuare la successione, come lo sono che questo libro cadrà per terra se lo lascio andare? E che se, senza un'evidente ragione, m'incagliassi improvvisamente nello sviluppare la successione, non sarei più sorpreso di quanto non lo fossi se, invece di cadere, il libro restasse sospeso nell'aria? - La mia risposta è che non c'è neppure bisogno di ragioni che giustifichino questa sicurezza. Che cosa, più del risultato, potrebbe giustificare la sicurezza?

325. «La certezza che sarò in grado di proseguire dopo aver vissuto quest'esperienza - per esempio, dopo aver visto questa formula - si fonda semplicemente sull'induzione». Che cosa vuol dire? - «La certezza che il fuoco mi brucerà si fonda sull'induzione». Vuol forse dire che concludo tra me e me: «Mi sono sempre bruciato accostandomi ad una fiamma, quindi accadrà così anche adesso»? O l'esperienza precedente è la causa, e non la ragione, della mia certezza? Se l'esperienza precedente sia la causa della certezza - dipende dal sistema d'ipotesi, di leggi naturali, nel cui ambito consideriamo il fenomeno della certezza.

È giustificata la fiducia? - Ciò che gli uomini accettano come giustificazione - mostra come pensino e vivano.

326. Ci aspettiamo questa cosa e siamo colti di sorpresa da quest'altra; ma la catena delle ragioni ha un termine.

327. «Si può pensare senza parlare?» - E che cos'è pensare? - Ebbene, tu non pensi mai? Non sei capace di osservarti e di guardare che cosa succede? Dovrebbe essere facile.

Infatti tu non sei nella situazione dell'astronomo, che deve restare in attesa di un determinato evento e poi eseguire in fretta le sue osservazioni.

328. Ebbene, che cosa chiamiamo «pensare»? A che pro abbiamo imparato a servirci di questa parola? - Devo sempre aver ragione quando dico di aver pensato? - Che specie di errore c'è qui? Ci sono circostanze nelle quali uno si chiederebbe: «Quello che ho fatto era proprio un pensare, o mi sbaglio?» Se nel corso di un ragionamento uno esegue una misurazione - ha interrotto il suo pensiero, se mentre misura non parla più con se stesso?

329. Se penso col linguaggio, davanti alla mia mente non passano, oltre le espressioni linguistiche, anche i “significati” ; ma lo stesso linguaggio è il veicolo del pensiero.

330. Il pensare è una specie di parlare? Si vorrebbe dire che è ciò che distingue il parlar pensando dal parlar senza pensare. - E qui il pensare sembra essere un accompagnamento del parlare: un processo che forse può anche accompagnare qualcos'altro, o svolgersi da sé.

Di. questa frase: «La penna è spuntata. Toh, guarda, funziona».

Dilla una volta pensando, poi senza pensare; poi pensa soltanto il pensiero, ma senza le parole. Ebbene, mentre sto scrivendo potrei fermarmi e controllare la punta della mia penna, fare una smorfia, - e poi, con un gesto di rassegnazione, riprendere a scrivere. - Potrei anche, mentre sono occupato a prender misure, comportarmi in modo tale che chi mi vede dica che ho pensato - senza parole: Due grandezze eguali a una terza sono eguali fra loro. - Ma ciò che qui costituisce il pensiero non è un processo che deve necessariamente accompagnare le parole, se queste non devono venir pronunciate meccanicamente.

331. Immagina uomini che possano pensare soltanto ad alta voce! (Così come ci sono uomini che non sanno leggere se non ad alta voce.).

332. È vero che talvolta chiamiamo «pensare» l'accompagnare una proposizione con un processo spirituale, ma non chiamiamo «pensiero» quell'accompagnamento. - Enuncia una proposizione e pensala; enunciala comprendendola! - E ora non enunciarla, ma limitati a rifare quello con cui l'hai accompagnata quando l'hai enunciata comprendendola! - (Canta questa canzone con espressione! E ora non cantarla, ma ripeti l'espressione! - E anche qui si potrebbe ripetere qualcosa: per esempio certi ondeggiamenti del corpo, respirare più lentamente o più in fretta, ecc.).

333. «Questo può dirlo soltanto uno che ne sia convinto». - Come lo aiuta la convinzione, quando lo dice? - Si tratta di qualcosa che è presente accanto all'espressione orale? (Oppure è coperta da essa, come un suono debole è coperto da uno forte?, di modo che, per dir così, non la si può più sentire quando la si esprime ad alta voce?) E se uno dicesse: «Per poter cantare una melodia a memoria dobbiamo ascoltarla nel nostro intimo e poi ripeterla cantando?»

334. «Dunque propriamente volevi dire...» - con questo modo di dire conduciamo l'interlocutore da una forma di espressione a un'altra. Si è tentati di usare l'immagine: ciò che propriamente “voleva dire” - ciò che “intendeva” - era già presente nel suo spirito prima ancora che lo enunciassimo. I motivi che ci spingono ad abbandonare una certa espressione e ad adottarne un'altra al suo posto possono essere di diversi e svariati tipi. Per comprendere ciò, è utile considerare il rapporto in cui le soluzioni dei problemi matematici stanno con ciò che ha dato occasione e origine alla loro formulazione. Il concetto “trisezione dell'angolo con riga e compasso”

quando si cerca la trisezione, e, d'altro canto, quando è provato che essa non esiste.

335. Che cosa accade quando ci sforziamo - per esempio scrivendo una lettera - di trovare l'espressione giusta per i nostri pensieri? - Questo modo di dire confronta questo processo con quello di una traduzione o di una descrizione: I pensieri sono lì (magari già da prima) e noi cerchiamo soltanto la loro espressione.

Quest'immagine è più appropriata per certi casi, meno per certi altri. - Ma qui può accadere di tutto! - Mi abbandono a un certo stato d'animo, e l'espressione viene. Oppure: ho davanti alla mente un'immagine, e cerco di descriverla. Oppure: mi viene in mente un'espressione inglese, e cerco di ricordarmi la corrispondente espressione italiana. Oppure ancora: faccio un gesto e mi chiedo: «Quali sono le parole che corrispondono a questo gesto?» E così via.

Che cosa dovremmo rispondere se ci chiedessero «Hai il pensiero prima di avere l'espressione?»? E che cosa dovremmo rispondere alla domanda: «In che cosa consisteva il pensiero, quale si trovava in noi prima dell'espressione?»

336. Questo caso è simile a quello in cui qualcuno immagina che non sia possibile pensare una proposizione, semplicemente così com'è nella strana costruzione della lingua tedesca o latina, ma sia necessario, prima, pensare la proposizione, e poi disporre le parole in quel modo curioso. (Un uomo politico francese scrisse una volta che è una peculiarità della lingua francese che le parole siano collocate nello stesso ordine in cui vengono pensate.).

337. Ma non avevo già inteso la forma complessiva della proposizione (per esempio) fin dal suo inizio? Dunque era già nella mia mente ancor prima di essere enunciata! - E se era già nella mia mente, allora, in generale, non lo era con una costruzione diversa. Ma qui ci costruiamo, di nuovo, un'immagine fuorviante di "intendere", cioè dell'uso di questa parola. L'intento è adagiato nella situazione, nelle abitudini e nelle istituzioni umane.

Se non ci fosse la tecnica del giuoco degli scacchi, non potrei avere l'intenzione di giocare una partita a scacchi. L'intendere la forma di una proposizione ancor prima di enunciarla è reso possibile dal fatto che io sono capace di parlare la mia lingua.

338. Certamente, soltanto se si è imparato a parlare si può dire qualcosa. Dunque, chi vuole dire qualcosa, deve anche avere imparato a padroneggiare una lingua; e tuttavia è chiaro che si può voler parlare senza dover parlare. Così come si può voler danzare senza danzare.

E, riflettendoci, la mente afferra l'immagine del danzare, del parlare, e così via.

339. Il pensare non è un processo incorporeo che presti vita e

senso al parlare, e che sia possibile staccare dal parlare, come il maligno stacca l'ombra di Schlemiehl dal suolo[20].

-- Ma come, «non è un processo incorporeo»? Conosco dunque processi incorporei, tra i quali, però, non è da annoverare il pensiero? No: nell'imbarazzo sono ricorso all'aiuto della parola «processo incorporeo», perché volevo spiegare in modo primitivo il significato della parola «pensare».

Tuttavia, volendo distinguere la grammatica della parola «pensare» da quella della parola, poniamo, «mangiare», si potrebbe dire che «Il pensare è un processo incorporeo».

Soltanto, in questo modo la differenza di significato appare troppo debole.

(É come se uno dicesse che le cifre sono oggetti reali, mentre i numeri sono oggetti non-reali.) Una forma d'espressione inappropriata è un mezzo sicuro per restare incagliati in una confusione. Essa sbarra, per così dire, la via d'uscita.

340. Come una parola funzioni, non lo si può indovinare. Si deve stare a guardare l'impiego della parola, e imparare di lì.

Però la difficoltà consiste nel mettere da parte il pregiudizio che ostacola questo apprendimento. Non è un pregiudizio stupido.

341. Il parlare pensando e il parlare senza pensare si possono paragonare al suonare un pezzo di musica pensandoci e al suonarlo senza pensarci.

342. Per mostrarci che è possibile pensare senza parlare, William James cita le memorie di un sordomuto, Mr Ballard[21], il quale scrive che nella sua prima giovinezza concepì pensieri intorno a Dio e al mondo prima ancora di essere in grado di parlare. Che cosa può mai voler dire?! - Ballard scrive: «It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being?»[22]. Sei sicuro che questa sia la giusta traduzione in parole di quei tuoi muti pensieri? - si vorrebbe chiedere. E perché questa questione - che altrimenti sembra non esistere affatto - fa capolino qui? Voglio dire che lo scrittore è stato tradito dalla memoria? - Non so nemmeno se direi questo. Questi ricordi sono uno strano fenomeno della memoria - e non so quali conclusioni intorno al passato di chi li racconta si possano trarre da essi.

343. Le parole con cui esprimo i miei ricordi sono le mie reazioni mnemoniche.

344. Sarebbe possibile immaginare uomini che non parlassero mai una lingua udibile, ma parlassero nel loro intimo, nell'immaginazione, con se stessi? «In fondo, se gli uomini parlassero sempre e soltanto nel loro intimo, con se stessi, farebbero continuamente ciò che anche oggi fanno qualche volta». - É quindi facilissimo immaginare ciò; occorre

soltanto compiere un semplice passaggio da Alcuni a Tutti. (Similmente: «Una fila di alberi infinitamente lunga non è altro che una fila di alberi che non arriva alla fine».) Ma il nostro criterio per stabilire se uno parla tra sé e sé è dato da ciò che ci dice, e dal resto del suo comportamento; e soltanto di colui il quale sa parlare nel senso corrente, diciamo che parla tra sé e sé. E non lo diciamo neppure di un pappagallo, né di un grammofono.

345. «Ciò che accade qualche volta, potrebbe accadere sempre» - che tipo di proposizione sarebbe? Una proposizione simile a quest'altra: Se « $F(a)$ » ha senso, allora ha senso anche « $(x)F(x)$ ».

«Se può succedere che in un giuoco uno faccia una mossa falsa, potrebbe anche succedere che tutti gli uomini, in tutti i giuochi, non facessero che mosse false». - Così siamo tentati di fraintendere, qui, la logica delle nostre espressioni, di rappresentare in modo scorretto l'uso delle nostre parole.

Gli ordini talvolta non vengono ubbiditi. Ma che aspetto avrebbe la cosa, se gli ordini non venissero mai ubbiditi? Il concetto "ordine" avrebbe perso il suo scopo.

346. Ma non potremmo immaginare che improvvisamente Dio facesse dono dell'intelligenza a un pappagallo e che questo si mettesse a parlare fra sé e sé? - Qui è importante che, per immaginare una situazione simile, abbia chiamato in mio aiuto la rappresentazione di una divinità.

347. «Ma, certamente, io lo so per conto mio che cosa significhi "parlare tra sé e sé". E se fossi privato degli organi vocali potrei ancora condurre un soliloquio».

Se lo so soltanto per conto mio, allora so soltanto ciò che io chiamo così, non ciò che un altro chiama così.

348. «Tutti questi sordomuti hanno imparato soltanto un linguaggio fatto di gesti; però ciascuno, nel suo intimo, parla con se stesso un linguaggio fatto di suoni». - Non capisci questo? - Come faccio a sapere se lo capisco?! - Che cosa posso farmene di questa comunicazione (ammesso che lo sia)? Qui tutta quanta l'idea del capire acquista un puzzo sospetto. Non so se debbo dire che lo capisco, o che non lo capisco.

Risponderei così: «È una proposizione della lingua italiana; apparentemente del tutto in ordine, - finché non si pretenda di operare con essa; è una proposizione che sta, con altre proposizioni, in una connessione che ci rende difficile il dire che non si sa, propriamente, che cosa ci comunichi. Chiunque non sia diventato insensibile a forza di filosofare si accorge che qui c'è qualcosa che non va».

349. «Ma certamente quest'ipotesi ha un senso giusto!» - Sì, in circostanze ordinarie queste parole e queste immagini hanno un'applicazione che ci è familiare. - Se però assumiamo un caso in cui

questa applicazione viene a mancare, diventiamo coscienti, per così dire per la prima volta, della nudità delle parole e dell'immagine.

350. «Ma se suppongo che uno provi dolore, suppongo semplicemente che abbia la stessa cosa che anch'io ho avuto tante volte». - Questo non ci porta più in là. È come se dicessi: «Tu certo sai che cosa vuol dire "qui sono le cinque" ; allora saprai anche che cosa vuol dire che sul sole sono le cinque. Vuole appunto dire che lì si ha la stessa ora che si ha qui, quando qui sono le cinque». - Qui la spiegazione basata sul concetto di eguaglianza non funziona. Infatti io so che le cinque qui si possono chiamare «la stessa ora» che le cinque là, ma non so in quale caso si debba parlare di un'eguaglianza d'ora qui e là.

Allo stesso modo il dire: l'ipotesi che egli provi dolore è appunto l'ipotesi che abbia la stessa cosa che ho io, non è una spiegazione. Infatti questa parte della grammatica mi è ben chiara: che cioè, se si dice: «La stufa prova dolore» e «Io provo dolore», si dirà: «La stufa ha la stessa esperienza vissuta che ho io».

351. Tuttavia vorremmo pur sempre dire: «La sensazione di dolore è la sensazione di dolore - sia che la provi lui sia che la provi io, e in qualunque modo io sia venuto a sapere se la prova o non la prova». - Con questo potrei dichiararmi d'accordo. E se mi chiedi: «Ma allora non sai che cosa intendo quando dico che la stufa prova dolore?» - posso rispondere: Queste parole possono condurmi a ogni sorta di rappresentazioni; ma la loro utilità non va oltre. E sentendo le parole «Sul sole erano giusto le cinque del pomeriggio» posso anche immaginarmi qualcosa - per esempio un orologio a pendolo che segni le cinque. - Ancora migliore sarebbe l'esempio dell'applicazione di «sopra» e «sotto» al globo terrestre. Qui tutti noi abbiamo un'idea abbastanza chiara di che cosa significhino «sopra» e «sotto». Io vedo bene che sono sopra; la terra è certamente sotto di me! (E non sorridere di quest'esempio. È vero che già alla scuola elementare ci insegnano che è stupido dire una cosa del genere. Ma appunto: è molto più facile seppellire un problema che risolverlo.) E soltanto la riflessione ci mostra che in questo caso «sopra» e «sotto» non possono essere usate nel modo consueto. (Per esempio, che possiamo parlare degli Antipodi come di uomini che stanno "sotto" la nostra parte di Terra, ma che dobbiamo anche riconoscere che è giusto che essi applichino a noi la stessa espressione.).

352. Qui accade che il nostro pensiero ci giuochi uno strano tiro.

Vogliamo citare la legge del terzo escluso e diciamo: «O ha in mente quest'immagine, o non ce l'ha; una terza possibilità non esiste!» Questa strana argomentazione si incontra anche in altri campi della filosofia. «Nello sviluppo infinito di $\mathbb{P}$, il gruppo "7.777" o compare o non compare - una terza possibilità non esiste». Cioè: Dio lo vede - ma

noi non lo sappiamo. Ma che cosa significa? - Usiamo un'immagine; l'immagine di una successione visibile che l'uno può vedere, l'altro no. Qui il principio del terzo escluso dice: La cosa deve avere questo o quest'altro aspetto. Dunque, per parlar propriamente - e la cosa è ovvia - non dice proprio nulla, ma ci dà un'immagine. E ora il problema sarà se la realtà concordi o no con l'immagine. E quest'immagine sembra determinare ciò che dobbiamo fare; in qual modo e in quale direzione dobbiamo cercare - ma non lo fa; perché non sappiamo neppure come debba essere applicata. Qui, dicendo «Non esiste una terza possibilità», oppure: «Ma una terza possibilità non esiste!» - si esprime il fatto che non possiamo distogliere lo sguardo da quest'immagine, - la quale si presenta come se in essa dovessero già trovarsi il problema e la sua soluzione, mentre noi sentiamo che non è così.

Allo stesso modo, quando si dice: «O ha questa sensazione, o non ce l'ha!» - alla nostra mente si affaccia anzitutto un'immagine che sembra già determinare inequivocabilmente il senso di questi enunciati. «Ora sai di che cosa si tratta» - si vorrebbe dire. E proprio questo non sa ancora.

353. La domanda intorno al modo e alla possibilità di verifica di una proposizione non è che una forma particolare della domanda «Come l'intendi?» La risposta è un contributo alla grammatica della proposizione.

354. L'oscillazione, esistente in grammatica, fra criteri e sintomi, fa sorgere l'illusione che esistano solo e soltanto sintomi. Diciamo, per esempio: «L'esperienza insegna che piove quando il barometro cade, ma insegna anche che piove quando proviamo determinate sensazioni di umidità e di freddo, o certe impressioni visive». E a sostegno di ciò si adduce il fatto che queste impressioni sensibili possono ingannarci. Ma, così facendo, non si tien conto che il fatto che i sensi ci diano l'illusione proprio della pioggia riposa su una definizione.

355. Non si tratta del fatto che le nostre impressioni sensibili ci possono ingannare, bensì del fatto che noi comprendiamo il loro linguaggio.

(E questo linguaggio riposa, come ogni altro, su una convenzione.).

356. Si è propensi a dire: «Piove, o non piove - come io lo sappia, come ne abbia avuto notizia, è un'altra cosa».

- Ma allora formuliamo la domanda in questo modo: Che cosa chiamiamo «notizia che piove»? (O anche di questa notizia ho avuto soltanto notizia?) E che cosa caratterizza questa "notizia" come notizia di qualche cosa? Qui la forma della nostra espressione non ci mette fuori strada? Non è appunto una metafora fuorviante: «Il mio occhio mi dà notizia del fatto che là c'è una sedia»?

357. Non diciamo che un cane potrebbe parlare con se stesso. Non

lo diciamo perché conosciamo così bene la sua anima? Ebbene, si potrebbe dire così: Quando si vede il comportamento di un essere vivente si vede la sua anima. - Ma anche di me dico che parlo con me stesso, perché mi comporto in un certo modo? - Non lo dico basandomi sull'osservazione del mio comportamento. Tuttavia il dire che parlo fra me e me ha senso soltanto perché mi comporto in un certo modo. Allora non è perché l'intendo, che ha senso?

358. Ma non è il nostro intendere a dar senso alla proposizione? (E a ciò attiene, naturalmente: Non si possono intendere successioni di parole prive di senso.) E l'intendere è qualcosa che rientra nel dominio dell'anima. Ma è anche qualcosa di privato! È qualcosa di impalpabile; paragonabile soltanto alla coscienza stessa.

Come si fa a trovare ridicolo tutto ciò?! È, per così dire, un sogno del nostro linguaggio.

359. Potrebbe pensare una macchina? -- Potrebbe provar dolore? Ebbene, dobbiamo dire che il corpo umano è una macchina così fatta? È certo, però, che gli manca molto poco per essere una macchina così fatta. **360.** Ma una macchina non può certo pensare! - Questa è una proposizione empirica? No. Solo dell'uomo, e di ciò che è ad esso simile, diciamo che pensa. Lo diciamo anche delle bambole e magari anche dei fantasmi. Considera la parola «pensare» come uno strumento!

361. La sedia pensa tra sé e sé: ...dove? In una delle sue parti? O fuori del suo corpo; nell'aria che la circonda? O in nessun luogo affatto? Ma allora qual è la differenza fra il parlare tra sé e sé proprio di questa sedia e quello proprio di un'altra, che si trova lì accanto? - Ma come stanno le cose, con l'uomo?: Dove mai egli parla con se stesso? Come mai questa domanda appare priva di senso; e non è necessaria alcuna determinazione di luogo, salvo quella che proprio quest'uomo parla con se stesso? Invece la domanda: dove la sedia parli con se stessa, sembra richiedere una risposta. - La ragione è questa: Vogliamo sapere in qual modo la sedia sia, in questo, simile all'uomo: se, per esempio, la testa sia nell'estremità superiore dello schienale, ecc.

Com'è quando uno parla a se stesso, nel suo intimo? Che cosa accade lì? Come faccio a spiegarlo? Ebbene, semplicemente così come potresti insegnare a un amico il significato dell'espressione «parlare fra sé e sé». E da bambini impariamo pure questo significato. - Soltanto, nessuno direbbe che chi ce l'insegna ci dice "che cosa accade lì".

362. Piuttosto ci sembra che in questo caso l'insegnante inculchi nello scolaro il significato di questa espressione - senza dirglielo direttamente; ma che lo scolaro venga infine messo nella condizione di dare a se stesso la giusta definizione ostensiva. E qui sta la nostra

illusione.

363. «Ma accade pur qualcosa, quando immagino qualcosa!» Ebbene, qualcosa accade - e a che scopo, poi, faccio rumore? - Allo scopo di comunicare ciò che accade. - Ma come si fa, in generale, a comunicare qualcosa? - Quando, diciamo che qualcosa viene comunicato? - Qual è il giuoco linguistico del comunicare? Vorrei dire: tu consideri fin troppo ovvio che si possa comunicare qualcosa a qualcuno. Vale a dire: Siamo così abituati alla comunicazione fatta parlando, conversando, che tutto quanto il succo della comunicazione ci sembra consistere nel fatto che un'altra persona afferri il senso delle mie parole - un che di mentale che lo accolga, per così dire, nella sua mente. Se poi se ne faccia ancora qualcosa, questo non rientra nello scopo immediato del linguaggio.

Si vorrebbe dire: «La comunicazione fa sì che egli sappia che io provo dolore; essa provoca questo fenomeno mentale; tutto il resto è inessenziale alla comunicazione». Che cosa sia questo singolare fenomeno del sapere per questo c'è tempo. I processi mentali, sono singolari, e basta.

(Come se si dicesse: «L'orologio ci indica il tempo. Che cosa sia il tempo, non è ancora deciso. E a che scopo si legga l'ora - qui non ci interessa».).

364. Un tale fa un calcolo a mente.

Il risultato lo impiega, diciamo, per costruire un ponte o una macchina. Vuoi dire che, propriamente, non ha trovato questo numero mediante il calcolo? Che gli è piovuto dal cielo, poniamo, come in una specie di sogno? Certamente si doveva calcolare, e si è calcolato. Infatti egli sa che, e come, ha calcolato; e senza calcolo il risultato corretto non sarebbe spiegabile. - Ma, e se dicesi: «Gli pare di aver calcolato. E perché il risultato corretto dovrebbe potersi spiegare? Non è già abbastanza incomprensibile il fatto che abbia potuto calcolare senza una parola o un segno scritto?» Il calcolare nell'immaginazione è forse, in un certo senso, più irrealista che il calcolare sulla carta? È il reale - calcolo mentale. - È simile al calcolare sulla carta? - Non so se devo chiamarlo simile. Un pezzo di carta bianca con tratti neri sopra è simile a un corpo umano?

365. Adelaide e il Vescovo giocano una reale partita a scacchi? [\[23\]](#). Naturalmente. Non stanno semplicemente fingendo di giocare una - come del resto potrebbe anche accadere in un lavoro teatrale. - Ma, per esempio, questa partita non ha un inizio! Come no? Altrimenti non sarebbe affatto una partita a scacchi.

366. Il calcolo mentale è meno reale del calcolo sulla carta? - Forse si è propensi a dire qualcosa del genere; ma ci si può anche mettere dal punto di vista opposto, dicendo a se stessi: carta, inchiostro, ecc. non sono altro che costruzioni logiche ricavate dai

nostri dati sensibili.

«Ho eseguito la moltiplicazione... a mente» - forse non credo a un enunciato come questo? - Ma era davvero una moltiplicazione? Non era semplicemente «una» moltiplicazione, ma questa - fatta a mente. È questo il punto nel quale cado in errore.

Ora, infatti, voglio dire: Era un qualche processo spirituale corrispondente alla moltiplicazione eseguita sulla carta. Cosicché avrebbe senso il dire: «Questo processo nella mente corrisponde a quest'altro processo sulla carta». E allora avrebbe senso il parlare di un metodo di raffigurazione secondo il quale l'immagine di un segno rappresenta il segno stesso.

367. L'immagine mentale è l'immagine che si descrive quando si descrivono le proprie rappresentazioni.

368. Descrivo a qualcuno una stanza, poi, come prova che ha compreso la mia descrizione, gli faccio dipingere, in base a questa descrizione, un'immagine impressionistica. - Ed ecco che egli dipinge rossocupo le sedie che nella mia descrizione avevo chiamato verdi, e dove io avevo detto «giallo» dipinge azzurro. - Questa è l'impressione che ha ricevuto della stanza. E ora dico: «Giustissimo; ha quest'aspetto».

369. Verrebbe voglia di chiedere: «Com'è - che cosa succede - quando uno calcola mentalmente?» - E in un caso particolare la risposta può essere: «Prima sommo 17 e 18, poi sottraggo 39...» Ma questa non è la risposta alla nostra domanda. In questo modo non si spiega che cosa voglia dire calcolare mentalmente.

370. Non già che cosa siano le rappresentazioni, ci si deve chiedere, o che cosa accada quando uno si rappresenta qualche cosa; bensì: come si usi la parola «rappresentazione».

Ma questo non significa che io voglia parlare soltanto di parole. Infatti, nella misura in cui, nella mia domanda, si parla della parola «rappresentazione», viene anche messa in questione l'essenza della rappresentazione. E io dico soltanto che questa questione non può essere risolta - né per colui che ha la rappresentazione, né per un altro indicando; e neppure dando la descrizione di un qualche processo.

Anche la prima domanda richiede che si spieghi una parola; ma dirige la nostra aspettazione verso un tipo sbagliato di risposta.

371. L'essenza è espressa nella grammatica.

372. Considera: «Nel linguaggio l'unico correlato di una necessità naturale è una regola arbitraria. È l'unica cosa che da questa necessità naturale si possa travasare in una proposizione».

373. Che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica. (Teologia come grammatica.).

374. Qui la grossa difficoltà non sta nell'espone la faccenda come se non si potesse fare qualcosa. Come se ci fosse bensì un oggetto da

cui traggo la descrizione, ma non fossi in grado di mostrarlo agli altri. -- E il meglio che posso proporre è di cedere pure alla tentazione di usare quest'immagine: ma poi di indagare che aspetto abbia l'applicazione di quest'immagine.

375. Come si insegna a qualcuno a leggere mentalmente? Come fa a sapere che è capace di farlo? Come, egli stesso che lo fa, sa di fare ciò che gli si richiede?

376. Qual è il criterio per stabilire che quando dico mentalmente *Abc* faccio la stessa cosa che fa un altro, che dica silenziosamente *Abc* tra sé e sé? Può darsi che si scopra che nella mia laringe e nella sua ha luogo lo stesso processo. (E così pure quando pensiamo entrambi alla stessa cosa, desideriamo la stessa cosa ecc.) Ma quando ci sia stato indicato un processo che avviene nella laringe e nel cervello avremo forse imparato l'impiego delle parole: «dire questo e questo tra sé e sé»? Non è anche perfettamente possibile che alla mia rappresentazione del suono *a*, e alla sua, corrispondano processi fisiologici diversi? Il problema è: Come si confrontano le rappresentazioni?

377. Forse un logico penserà: *Eguale* è *eguale* - in che modo un uomo si convinca dell'eguaglianza, è una questione psicologica. (*Altezza* è *altezza*, - il fatto che qualche volta la si veda e qualche volta la si oda riguarda la psicologia.).

Qual è il criterio dell'eguaglianza di due rappresentazioni? Qual è il criterio della *rossezza* di una rappresentazione? Per me, quando è l'altro ad averla, ciò che dice e fa.

Per me, quando sono io stesso ad averla, nessuno. E ciò che vale per «rosso» vale anche per «eguale».

378. «Prima di giudicare che due mie rappresentazioni sono eguali le devo riconoscere come eguali». E quando questo sia accaduto, come potrò sapere che la parola «eguale» descrive la mia conoscenza? Solo se posso esprimere la mia conoscenza in qualche altro modo, e un altro mi può insegnare che qui «eguale» è la parola giusta.

Infatti, se per usare una parola ho bisogno di una giustificazione, questa dev'essere una giustificazione anche per gli altri.

379. Dapprima lo riconosco come questo; e poi mi ricordo come si chiama. - Pensaci: In quali casi si ha ragione di dirlo?

380. Come faccio a riconoscere che questo è rosso? - «Vedo che è questo; e poi so che questo si chiama così».

Questo? - Che cosa?! Quale genere di risposta a questa domanda ha senso? (Continui a dirigerti verso una definizione ostensiva interiore.).

Al trapasso privato da ciò che vedo alla parola non potrei applicare nessuna regola. Qui le regole sono veramente sospese nel vuoto; perché manca l'istituzione della loro applicazione.

381. Come faccio a sapere che questo colore è rosso? - Una risposta potrebbe essere questa: «Ho imparato l'italiano».

382. Come posso giustificare il fatto che a queste parole connetto questa rappresentazione? Mi ha mai qualcuno mostrato la rappresentazione del colore blu e detto che questa è la rappresentazione del blu? Che cosa significano le parole: «Questa rappresentazione»? Come si fa a indicare una rappresentazione? Come si fa a indicare due volte la stessa rappresentazione?

383. Non analizziamo un fenomeno (per esempio, il pensare) ma un concetto (per esempio, quello del pensare), e dunque l'applicazione di una parola. Così può sembrare che ciò che stiamo facendo sia nominalismo. I nominalisti commettono l'errore di interpretare tutte le parole come nomi, e in questo modo non descrivono realmente il loro impiego, ma danno, per così dire, una cambiale in bianco per una tale descrizione.

384. Il concetto "dolore" l'hai imparato con il linguaggio.

385. Chiediti: Sarebbe pensabile che uno imparasse a calcolare a mente senza mai calcolare per iscritto o a voce? - «Impararlo» vuol sicuramente dire: esser portati al punto di saperlo fare. Soltanto, ci chiediamo che cosa conterà come criterio per dire che uno lo sa fare. -- Ma è anche possibile che una tribù conosca solo il calcolo mentale, e nessun altro? Qui ci si deve chiedere: «Che aspetto avrà tale situazione?» Ce la dipingeremo come un caso-limite. E ci chiederemo se qui siamo ancora disposti ad applicare il concetto di calcolo mentale o se, in tali circostanze, esso abbia perso il suo scopo; perché ora i fenomeni gravitano verso un altro paradigma.

386. «Ma perché ti fidi così poco di te stesso? In tutti gli altri casi tu sai certamente che cosa vuol dire "calcolare" ». Dunque, se dici di aver calcolato nella tua immaginazione, sarà proprio così. Se non avessi calcolato, non l'avresti detto. Allo stesso modo, se dici di vedere qualcosa di rosso nella tua immaginazione, sarà proprio rosso.

Negli altri casi sai bene che cosa è "rosso". - E inoltre: non sempre fai affidamento sull'accordo cogli altri; perché spesso dichiari di aver visto qualcosa che nessun altro ha visto».

-- Ma sì che mi fido di me stesso anzi dico senza esitazione di aver fatto questo calcolo a mente, di essermi rappresentato questo colore.

La difficoltà non è questa: che io dubiti di essermi realmente rappresentato qualcosa di rosso; ma questa: che possiamo senz'altro indicare o descrivere il colore che ci siamo rappresentati; che la riproduzione della rappresentazione nella realtà non comporti proprio nessuna difficoltà. Appaiono così somiglianti da poterle confondere? Però posso anche riconoscere senz'altro un uomo basandomi su un disegno. - Ma posso chiedere: «Che aspetto ha una corretta rappresentazione di questo colore?», oppure: «Com'è fatta?». Posso

impararlo? (Non posso accettare la sua testimonianza perché non è una testimonianza. Mi dice soltanto ciò che egli è propenso a dire.).

387. L'aspetto profondo ci sfugge facilmente.

388. «Qui non vedo niente di viola, ma se mi dai una scatola di colori te lo posso mostrare». Come si può sapere che è possibile mostrarlo, se... Che insomma si può riconoscerlo, quando lo si vede? Come faccio a sapere, dalla mia rappresentazione, qual è il vero aspetto di un colore? Come faccio a sapere che sarò capace di fare una certa cosa? Cioè, che lo stato in cui mi trovo ora è quello di essere capace di fare quella cosa?

389. «La rappresentazione dev'essere più simile al suo oggetto di quanto non lo sia qualsiasi immagine: Infatti, per quanto simile io renda l'immagine a ciò che deve rappresentare, essa può sempre essere l'immagine anche di qualcos'altro.

Invece la rappresentazione ha questo in sé: che è la rappresentazione di questo e di nient'altro». Si potrebbe così giungere a considerare la rappresentazione come un super-ritratto.

390. Si potrebbe immaginare che una pietra abbia coscienza? E se possiamo immaginarlo - perché ciò non dovrebbe semplicemente provare che questa fantasticherie non ha alcun interesse per noi?

391. Forse posso anche immaginare (sebbene non sia facile) che tutte le persone che vedo nella strada soffrano dolori terribili, ma li celino ingegnosamente. Ed è importante che qui debba immaginare un ingegnoso occultamento. Che non dica semplicemente a me stesso: «Bene, la sua anima soffre; ma che cos'ha da spartire, questo, con il suo corpo?» Oppure: «In fin dei conti non è necessario che ciò si manifesti nel corpo!» - E che cosa faccio quando mi immagino tutto ciò? Che cosa dico a me stesso? Come esamino la gente? Forse guardo uno e penso: «Dev'essere difficile ridere quando si hanno certi dolori», e molte altre cose del genere. Recito, per così dire, una parte; agisco come se gli altri provassero dolore. Quando faccio questo, si dice che sto immaginando...

392. «Tutto ciò che accade in me, quando immagino che egli stia provando dolore è...» Poi qualcun altro dice: «Credo di poterlo immaginare, senza con ciò pensare...» («Credo di poter pensare senza parlare».) Questo non conduce a nulla. L'analisi oscilla tra scienza naturale e grammatica.

393. «Certo, quando immagino che qualcuno, che sta ridendo, in realtà provi dolore, non mi rappresento un comportamento caratteristico del dolore, perché vedo esattamente l'opposto. Allora che cosa immagino?» - Ho già detto che cosa. E non necessariamente immagino di sentire io stesso dolori. -- Ma che cosa accade, poi, quando lo si immagina?» -- Dove (fuorché in filosofia) impiego le parole: «Posso immaginare che provi dolori», o: «Immagino che...», o

«Immagina che...»? Diciamo, per esempio a uno che deve recitare una parte teatrale: «Qui tu devi immaginare che quest'uomo provi dolore e lo tenga nascosto», - e non gli diamo nessun suggerimento, non gli diciamo ciò che propriamente deve fare. Pertanto neppure quell'analisi è pertinente. - Noi osserviamo l'attore che immagina questa situazione.

394. In quali circostanze chiederemmo a qualcuno: «Che cos'è effettivamente accaduto in te, quando hai immaginato questo?» - E che genere di risposta ci attendiamo, qui?

395. Circa la parte che l'immaginabilità svolge nella nostra indagine, sussiste confusione. Non è chiaro, cioè, in qual misura essa assicuri il senso di una proposizione.

396. Per la comprensione di una proposizione l'immaginare qualche cosa in concomitanza ad essa, è tanto poco essenziale quanto il disegnare uno schizzo in base ad essa.

397. Qui invece di dire «immaginabilità» si può anche dire: rappresentabilità [Darstellbarkeit] in un determinato mezzo di rappresentazione [Darstellung]. E da una rappresentazione siffatta può dipartirsi una strada sicura che conduce a un impiego ulteriore.

D'altra parte un'immagine può far presa su di noi e non essere di alcuna utilità.

398. «Ma quando immagino qualche cosa, o anche vedo effettivamente degli oggetti, ho certamente qualcosa che il mio prossimo non ha». - Ti capisco. Vuoi guardarti attorno e dire: «Comunque, soltanto io ho questo!» - Che scopo hanno queste parole? Non servono a nulla. - Non si potrebbe anche dire: «Qui non è in discussione un “vedere” - e perciò neppure un “avere” - né un soggetto, e quindi neanche l'Io»? E potrei chiedere: In che senso tu hai ciò di cui parli, e che dici di essere il solo ad avere? Lo possiedi? Non lo vedi neppure. Non dovresti piuttosto dire che nessuno ce l'ha? Ed è anche chiaro che se escludi logicamente che un altro abbia qualcosa, anche il dire che tu ce l'hai perde il suo senso.

Ma allora che cos'è ciò di cui stai parlando? È vero che ho detto di sapere, nel mio intimo, che cosa tu intendessi. Ma questo voleva dire: io so in qual modo si pensi di concepire questo oggetto, di vederlo; in qual modo si pensi, per così dire, di designarlo con lo sguardo e coi gesti.

Io so in qual modo, in questo caso, uno guardi avanti e intorno a sé - ed altro. Credo che si possa dire: Tu parli (per esempio, stando seduto in una stanza) della “stanza visiva”. La “stanza visiva” è quella che non ha alcun proprietario. Non posso possederla più di quanto non possa camminarci su e giù, o guardarla, o additarla. Essa non mi appartiene, così come non può appartenere a nessun altro. Oppure: non mi appartiene perché voglio applicare ad essa la stessa forma di

espressione che applico alla stanza materiale nella quale siedo. Per la descrizione di quest'ultima non c'è bisogno di far menzione di un proprietario; anzi non c'è neppure bisogno che essa abbia un proprietario. Ma allora la stanza visiva può non averne alcuno.

«Perché, si potrebbe dire, essa non ha nessun padrone, né dentro né fuori».

Immagina un quadro raffigurante un paesaggio immaginario, e in esso una casa - e immagina che qualcuno chieda: «A chi appartiene quella casa?» La risposta potrebbe essere, d'altronde: «Al contadino che è seduto sulla panca lì davanti». Ma allora egli non può, per esempio, entrare nella sua casa.

399. Si potrebbe anche dire: certamente il proprietario della stanza visiva dovrà essere della stessa natura della stanza; ma non si trova in essa, e un fuori non esiste.

400. Ciò che in un certo qual modo sembra aver scoperto chi ha scoperto la “stanza visiva” - ciò che ha effettivamente trovato, era un nuovo modo di parlare, un nuovo paragone; e, si potrebbe anche dire, una nuova sensazione.

401. Interpreti la nuova concezione come la visione di un nuovo oggetto.

Interpreti una movenza grammaticale, che hai compiuto, come un fenomeno quasi-fisico, che stai osservando.

(Pensa, per esempio, alla domanda: «I dati sensibili sono il materiale di cui è fatto l'universo?») Ma la mia espressione: Hai compiuto una movenza “grammaticale”, non è ineccepibile. Tu hai scoperto, innanzi tutto, un nuovo modo di concepire le cose. Come se avessi trovato un nuovo modo di dipingere; oppure un nuovo metro, o un nuovo genere di canzoni.

402. «Dico: “In questo momento ho questa rappresentazione così e così”; ma le parole “io ho” sono semplicemente un segno per gli altri: il mondo delle rappresentazioni è tutto esposto nella descrizione della rappresentazione». - Vuoi dire: l'«Io ho» è come un: «Attenzione, ora!» Sei propenso a dire che, per parlar propriamente, avrebbe dovuto essere espresso in modo diverso. Forse semplicemente facendo un segno con la mano e poi dando una descrizione. Quando, come in questo caso, non siamo d'accordo con il nostro linguaggio ordinario (il quale, dopo tutto, fa il proprio dovere), abbiamo in testa un'immagine che è in conflitto col nostro modo di esprimerci ordinario. E invece siamo tentati di dire che il nostro modo di esprimerci non descrive i fatti così come stanno in realtà.

Come se (per esempio) la proposizione «Egli prova dolore» potesse essere falsa in altro modo che per il fatto che quell'uomo non sta soffrendo.

Come se la forma di espressione dicesse qualcosa di falso anche

quando la proposizione, all'occorrenza, asserisce qualcosa di vero.

Questo infatti è l'aspetto delle dispute tra idealisti, solipsisti e realisti. Gli uni attaccano la forma di espressione normale come se attaccassero un'asserzione; gli altri la difendono, come se costatassero fatti che ogni essere ragionevole riconosce.

403. Se dovessi riservare la parola «dolore» esclusivamente per quello che finora ho chiamato «il mio dolore», ed altri hanno chiamato «il dolore di L. W'», non farei nessun torto agli altri, purché provvedessi una notazione in cui la perdita della parola «dolore» in altre connessioni fosse in qualche modo compensata. Gli altri continueranno lo stesso a venir compassionati, curati dal medico, e così via. Naturalmente il dire: «Ma gli altri hanno esattamente la stessa cosa che hai tu!» non costituirebbe un'obiezione a questo modo di esprimersi.

Ma che cosa otterrei da questo nuovo modo di presentare le cose? Nulla. Ma neanche il solipsista non vuole ottenere alcun vantaggio pratico, quando sostiene il suo punto di vista.

404. «Quando dico “provo dolore”, non mi riferisco a una persona che prova dolore, perché, in un certo senso, non so affatto chi prova dolore». E questo si può giustificare.

Perché, anzitutto: Non ho detto che la tale persona prova dolore, ma: «io provo...» Dicendo questo non nomino alcuna persona. Come non nomino nessuno quando gemo per il dolore.

Anche se, dai gemiti, l'altro vede chi prova dolore.

Allora, che cosa vuol dire: sapere chi prova dolore? Vuol dire, per esempio, sapere quale persona, in questa stanza, prova dolore: e dunque sapere che è quel tale che sta seduto là, o quello che sta in piedi in quell'angolo, quello lì alto e biondo, e così via. - Dove voglio arrivare? Al fatto che esistono criteri molto differenti di “identità” personale.

Ora, quale di essi mi induce a dire che “io” provo dolore? Proprio nessuno.

405. «Ma quando dici “provo dolore!” è chiaro che vuoi attirare l'attenzione degli altri su una persona particolare». - La risposta potrebbe essere: No, voglio attirarla soltanto su di me.

406. «Ma con le parole “Io provo...” tu vuoi sicuramente distinguere tra te e l'altro». - Lo si può dire in tutti i casi? Anche quando emetto soltanto gemiti? E quand'anche io “voglia distinguere” tra me e gli altri - voglio distinguere tra la persona L. W. e la persona N.N.?

407. Si potrebbe immaginare che un tale, gemendo, dicesse: «Qualcuno soffre - non so chi!» - al che la gente corresse ad aiutar lui, quello che geme.

408. «Ma certo non dubiti se a provare dolore sia tu o qualcun

altro!» - La proposizione «Non so se sia io o qualcun altro a provar dolore» sarebbe un prodotto logico, ed uno dei suoi fattori sarebbe: «Non so se provo dolore oppure no» - e questa non è una proposizione fornita di senso.

409. Immagina parecchie persone disposte in circolo, e tra loro ci sono anch'io. Uno qualunque di noi, ora questo, ora quello - viene collegato ai poli di una macchina elettrica senza che noi possiamo vedere. Osservo le facce degli altri e cerco di individuare a quale di noi venga applicata direttamente la corrente. - Poi dico: «Ora so chi è; sono proprio io». In questo senso potrei anche dire: «Ora so chi sente la scossa; sono proprio io». Questo sarebbe un modo di esprimersi alquanto strano. - Ma se suppongo di poter sentire la scossa anche quando la corrente viene inviata a un altro, il modo di esprimermi: «Ora so chi...» è del tutto improprio. Non appartiene a questo giuoco.

410. «Io» non denomina nessuna persona, «qui» nessun luogo, «questo» non è un nome. Ma stanno in relazione con nomi. I nomi vengono spiegati per mezzo loro. È anche vero che la fisica è caratterizzata dal fatto che non impiega queste parole.

411. Rifletti: in qual modo possano venir applicate, e in qual modo decise, le seguenti domande: 1) «Questi libri sono i miei libri?» 2) «Questo piede è il mio piede?» 3) «Questo corpo è il mio corpo?» 4) «Questa sensazione è la mia sensazione?» Ognuna di queste domande ha applicazioni pratiche (non-filosofiche).

2) Pensa a casi in cui il mio piede sia anestetizzato o paralizzato. In certe circostanze la domanda potrebbe essere decisa accertando se sento dolore in quel piede.

3) Nel formulare la domanda si potrebbe additare un'immagine riflettuta dallo specchio. In certe circostanze, però, si potrebbe toccare un corpo e porre la domanda. In altre circostanze essa significa lo stesso che: «È così il mio corpo?» 4) Ma allora qual è questa sensazione? Cioè: come si impiega, qui, il pronome dimostrativo? Certamente in modo diverso dal modo in cui lo si impiega, poniamo, nel primo esempio! Qui sorgono di nuovo confusioni, perché presumiamo che una sensazione si indichi dirigendo l'attenzione su di essa.

412. Il senso di incolmabilità dell'abisso tra coscienza e processo cerebrale: Come mai quest'idea non rientra nelle considerazioni della vita ordinaria? L'idea di questa differenza di genere è accompagnata da un leggero capogiro - che ci prende quando eseguiamo qualche acrobazia logica. (Lo stesso capogiro ci prende quando abbiamo da fare con certi teoremi della teoria degli insiemi.).

Quando interviene questa sensazione, nel nostro caso? Ebbene, quando, ad esempio, rivolgo la mia attenzione alla mia coscienza in un determinato modo, e, stupito, dico a me stesso: questo deve essere

prodotto da un processo cerebrale! - quasi toccandomi la fronte. Ma che cosa può voler dire: «volgere la mia attenzione alla mia coscienza»? Non c'è nulla di più strano del fatto che possa darsi una cosa del genere! Ciò che ho chiamato così (perché tali parole non vengono usate nella vita quotidiana) era un atto del guardare. Ho guardato fissamente davanti a me - ma non verso un punto o un oggetto determinati. I miei occhi erano ben spalancati, le ciglia non erano socchiuse (come lo sono di solito quando un determinato oggetto mi interessa). Nessun interesse del genere aveva preceduto il guardare. Il mio sguardo era “assente” ; o simile a quello di un uomo che ammira l'illuminazione del cielo, e s'imbeve di luce.

Ora tieni presente che la proposizione che ho profferito come un paradosso (questo viene prodotto da un processo cerebrale!) non aveva proprio nulla di paradossale. Avrei potuto profferirla nel corso di un esperimento, il cui scopo fosse stato quello di mostrare che l'effetto d'illuminazione che vedo è prodotto dall'eccitazione di una determinata area cerebrale. - Ma non ho pronunciato quella proposizione in un ambito in cui essa avrebbe avuto un senso quotidiano e non paradossale. E la mia attenzione non era del genere che sarebbe stato conforme all'esperimento. (Il mio sguardo sarebbe stato “intento”, non “assente”).

413. Qui abbiamo un caso di introspezione, non dissimile da quello da cui William James ricavò l'idea che l'“io” consista principalmente di “peculiar motions in the head and between the head and throat”[24]. E ciò che l'introspezione di James mostrava non era il significato della parola “io” (in quanto significa qualcosa di simile a ciò che significano le espressioni «persona», «essere umano», «egli stesso», «io stesso»), né un'analisi di una siffatta entità, ma lo stato di attenzione di un filosofo che enunci a se stesso la parola «io» e voglia analizzarne il significato. (E da questo ci sarebbe molto da imparare.).

414. Tu pensi di dover tessere una stoffa: perché sei seduto a un telaio - ancorché vuoto - e fai i movimenti caratteristici del tessere.

415. Ciò che noi forniamo sono, propriamente, osservazioni sulla storia naturale degli uomini; non però curiosità, ma costatazioni di cui mai nessuno ha dubitato e che sfuggono all'attenzione solo perché ci stanno continuamente sott'occhio.

416. «Gli uomini sono d'accordo nel dire che vedono, odono, sentono e così via (anche se qualcuno è cieco e qualcun altro sordo). Pertanto testimoniano da sé del fatto che hanno coscienza». - Ma come è strano! A chi, propriamente, comunico qualcosa, dicendo «Ho coscienza»? A che scopo, dirlo a me stesso? E come può un altro capirmi? - Ebbene, espressioni come «Vedo», «Odo», «Sono cosciente» hanno effettivamente un uso. Al medico dico «Ora ci sento di nuovo da questo orecchio»; a colui che mi crede svenuto dico «Ho ripreso

coscienza», e così via.

417. Dunque osservo me stesso e mi accorgo che vedo, o che sono cosciente? E a che scopo, in genere, parlare di osservazione?! Perché non dire semplicemente «Mi accorgo di essere cosciente»? - Ma a che servono, qui, le parole «Mi accorgo» - perché non dire: «Sono cosciente»? - Ma qui le parole «mi accorgo», non indicano forse che rivolgo l'attenzione alla mia coscienza? - il che di solito non accade. - Se è così, allora la proposizione «Mi accorgo di essere cosciente» non dice che sono cosciente, ma che la mia attenzione è orientata in questo modo così e così.

Ma non è forse un'esperienza determinata che mi induce a dire «Sono di nuovo cosciente?» - Quale esperienza? In quale situazione lo diciamo?

418. Che io abbia coscienza è un fatto di esperienza? Ma non si dice, dell'uomo, che ha la coscienza, mentre dell'albero o della pietra, si dice che non ce l'hanno? Come sarebbe, se fosse diversamente? Gli uomini sarebbero tutti privi di coscienza? - No; non nel senso ordinario della parola. Ma io, per esempio, non avrei la coscienza -così come effettivamente ora ce l'ho.

419. In quali circostanze dirò che una tribù ha un capo? E senza dubbio il capo deve avere coscienza. Certo non può esserne privo!

420. Ma non posso immaginare che gli uomini intorno a me siano automi privi di coscienza, anche se il loro comportamento è lo stesso di sempre? Se lo immagino ora - mentre sono solo nella mia stanza - vedo la gente attendere alle proprie faccende con lo sguardo fisso (come in trance) forse l'idea è un po. sinistra. Ma prova a mantener ferma quest'idea nelle tue relazioni quotidiane, per esempio quando sei per strada! Per esempio, di' a te stesso: «Quei bambini là sono semplici automi; la loro vivacità è puramente automatica», e queste parole diventeranno del tutto insignificanti; oppure si risveglierà in te una specie di sentimento sinistro, o qualcosa del genere.

Il vedere un uomo vivo come un automa è analogo al vedere una figura come caso-limite, o variante, di un'altra; per esempio, il telaio a crociera d'una finestra come una svastica.

421. Il fatto che in un'unica informazione si mescolino stati fisici e stati di coscienza ci sembra paradossale: «Soffriva intensamente e si dimenava inquieto». Questo è molto comune; allora perché ci sembra paradossale? Perché vogliamo dire che la proposizione tratta del palpabile e dell'impalpabile. - Ma se dico «Questi tre puntelli danno stabilità alla costruzione», trovi forse qualcosa che non va? Tre e la stabilità sono forse palpabili? -- Considera la proposizione come uno strumento, ed il suo senso come il suo impiego!

422. A che cosa credo, quando credo che nell'uomo ci sia un'anima? A che cosa credo, quando credo che questa sostanza

contenga due anelli di atomi di carbonio? In entrambi i casi c'è un'immagine in primo piano, ma il senso si trova lontano, sullo sfondo; cioè, l'applicazione dell'immagine non è facile da cogliere chiaramente.

423. Certo, in te accadono tutte queste cose. - E ora fammi solo capire l'espressione che usiamo. - L'immagine c'è. E nel caso particolare non ne contesto la validità. - Soltanto, fammi anche capire l'applicazione dell'immagine.

424. L'immagine c'è, e non contesto la sua correttezza. Ma che cos'è la sua applicazione? Pensa all'immagine della cecità come a una oscurità nell'anima o nella testa del cieco.

425. In innumerevoli casi ci sforziamo di trovare un'immagine, e, una volta che l'abbiamo trovata, la sua applicazione viene, per così dire, da sé; in questo caso, invece, abbiamo già un'immagine che incombe su di noi ad ogni piè sospinto - ma non ci aiuta a uscire dalle difficoltà, che incominciano solo a questo punto.

Per esempio, se chiedo: «Come devo fare per immaginare che questo meccanismo entri in questa scatola?» - un disegno in scala ridotta potrebbe servire da risposta. Ma allora mi si può dire: «Vedi? Entra così»; o forse anche: «Perché ti meravigli? Vedi? come va qui, così va anche là». Veramente quest'ultima spiegazione non aggiunge nulla: ma mi invita soltanto all'applicazione dell'immagine che mi è stata data.

426. Viene evocata un'immagine che sembra determinare univocamente il senso. In confronto a quello che l'immagine ci suggerisce l'impiego effettivo sembra qualcosa di contaminato. Qui avviene di nuovo come nella teoria degli insiemi: Il modo di esprimersi sembra tagliato per un dio, il quale sa ciò che noi non possiamo sapere: vede tutte intiere le successioni infinite, e vede nella coscienza degli uomini. Naturalmente queste forme di espressione sono, per noi, quasi un paramento che indossiamo, ma del quale non sappiamo che fare, perché ci manca il potere reale, che darebbe a questa veste significato e scopo.

Nell'impiego effettivo delle espressioni facciamo, per così dire, lunghi giri, percorriamo strade secondarie. Vediamo bensì davanti a noi la strada larga e diritta, ma non possiamo certo servircene, perché è permanentemente chiusa.

427. «Mentre gli parlavo non sapevo che cosa gli passasse per la testa».

Così dicendo non si pensa a processi cerebrali, ma a processi del pensiero.

L'immagine va presa sul serio. Ci piacerebbe davvero guardare nella sua testa. E tuttavia intendiamo, né più né meno, quello che intendiamo con le parole: ci piacerebbe sapere che cosa pensa. Voglio

dire: abbiamo quest'immagine vivida - e quell'uso che sembra contraddire l'immagine ed esprime l'elemento psichico.

428. «Il pensiero, questa strana entità» - ma quando pensiamo non ci appare strano. Il pensiero non ci appare misterioso mentre pensiamo, ma soltanto quando diciamo, quasi retrospettivamente: «Com'era mai possibile?» Com'era possibile che il pensiero trattasse di questo stesso oggetto? Ci sembra, col pensiero, di aver imprigionato la realtà.

429. L'accordo, l'armonia di pensiero e realtà consiste in questo: che quando dico falsamente che una cosa è rossa, essa è pur sempre non rossa. E quando voglio spiegare a qualcuno la parola «rosso» nella proposizione «Questo non è rosso», indico una cosa rossa.

430. «Applica un metro a questo corpo; esso non dice che l'oggetto è della tal lunghezza. Anzi - direi - il metro in se stesso è una cosa morta, e non riesce a fare nulla di ciò che fa il pensiero». - É come se ci fossimo messi in testa che essenziale, all'uomo vivo, fosse la conformazione esteriore e avessimo modellato questa conformazione in un blocco di legno, e guardassimo imbarazzati quella massa inerte che non ha alcuna somiglianza con un essere vivente.

431. «Tra l'ordine e la sua esecuzione c'è un abisso. Esso dev'essere colmato dal comprendere».

«Solo nel comprendere è detto che dobbiamo fare questo. L'ordine - ebbene, non è altro che suoni, segni d'inchiostro».

432. Ogni segno, da solo, sembra morto. Che cosa gli dà vita? Nell'uso, esso vive. Ha in sé l'alito vitale? - O l'uso è il suo respiro?

433. Quando diamo un ordine, può sembrare che la cosa fondamentale che l'ordine richiede debba rimanere inespressa, perché tra l'ordine e la sua esecuzione permane pur sempre un abisso. Desidero, poniamo, che un tale faccia un determinato movimento; per esempio alzi il braccio. Perché ciò sia del tutto chiaro, faccio prima io il movimento. Quest'immagine sembra inequivocabile finché non ci chiediamo: come fa, quel tale, a sapere che deve eseguire quel movimento? - Come fa, in generale, a sapere come deve usare i segni che io gli do, quali che essi siano? - Forse cercherò di completare l'ordine con altri segni, additando prima me e poi lui, facendo gesti di incoraggiamento, ecc. Qui sembra che l'ordine incominci a balbettare.

Come se il segno cercasse faticosamente di produrre in noi una comprensione con mezzi malsicuri. - Ma con quale segno lo comprendiamo, se lo comprendiamo?

434. Il gesto - vien voglia di dire - tenta di fungere da modello, ma non ci riesce.

435. Se si chiedesse: «Come fa la proposizione a rappresentare [darstellen]?» - la risposta potrebbe essere: «Non lo sai? Lo vedi bene come fa, quando la usi». Non c'è proprio nulla di nascosto.

In che modo la proposizione lo fa? Non lo sai? Eppure non c'è proprio niente di occulto.

Ma alla risposta: «Devi pur sapere come la proposizione fa: non c'è proprio nulla di nascosto» vien voglia di replicare: «Già, ma tutto passa così in fretta, e io vorrei vederlo spiegato, per così dire, su una superficie più ampia».

436. A questo punto è facile cacciarsi in quel vicolo cieco del filosofare, in cui si crede che la difficoltà del compito consista nel dover descrivere fenomeni difficili da afferrare, l'esperienza presente che guizza via rapida, o altre cose del genere. Dove il linguaggio ordinario ci appare troppo rozzo, e ci sembra che non abbiamo da fare coi fenomeni di cui parliamo quotidianamente, ma con fenomeni che «facilmente dileguano, e che, nel loro apparire e sparire, producono quegli altri, come effetto medio».

(Agostino: *Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum*[\[25\]](#)).

437. Il desiderio sembra già sapere che cosa lo soddisferà o lo soddisferebbe; la proposizione, il pensiero, che cosa lo fa vero, anche quando questa cosa non esiste affatto!

Donde questa determinazione di ciò che non è ancora presente? Questa dispotica richiesta? («La durezza della necessità logica».).

438. «Il piano, in quanto piano, è qualcosa di insoddisfatto». (Come il desiderio, l'aspettazione, la congettura, e così via.).

E qui voglio dire: l'aspettazione è insoddisfatta, perché è l'aspettazione di qualche cosa; la credenza, l'opinione, è insoddisfatta, perché è l'opinione che qualcosa accade, qualcosa di reale, qualcosa che è al di fuori del processo dell'opinare.

439. In che senso si possono chiamare «insoddisfatti» il desiderio, l'aspettazione, la credenza, ecc.? Qual è il nostro archetipo dell'insoddisfazione? Uno spazio vuoto? E di un tale spazio diremmo che è insoddisfatto? Non sarebbe anche questa una metafora? - Ciò che chiamiamo insoddisfazione non è forse un sentimento - per esempio, la fame? In un determinato sistema di espressioni possiamo descrivere un oggetto per mezzo delle parole «soddisfatto» e «insoddisfatto». Per esempio, se stabiliamo di chiamare il cilindro vuoto un «cilindro insoddisfatto» e il cilindro solido, che lo riempie, «la sua soddisfazione».

440. Dire «Ho voglia di una mela» non significa: Credo che una mela calmerà il mio sentimento di insoddisfazione. Questa proposizione non è un'espressione di desiderio, ma di insoddisfazione.

441. Per natura, e in seguito a un particolare addestramento, a una particolare educazione, siamo condizionati a produrre spontaneamente, in determinate circostanze, espressioni di desiderio.

(Naturalmente il desiderio non è una tale “circostanza”.) In questo

giuoco la domanda se, prima che il mio desiderio si adempia, io sappia che cosa desidero, non può sorgere affatto. E che un evento metta a tacere il mio desiderio non significa che lo adempia. Forse, se il mio desiderio fosse stato soddisfatto, io non sarei stato soddisfatto.

D'altra parte anche la parola «desiderare» si usa in questo modo: «Io stesso non so che cosa desidero».

(«Perché i desideri celano a noi stessi la cosa desiderata».).

E se si chiedesse: «So a che cosa tendo, prima di averlo raggiunto?» Se ho imparato a parlare, lo so.

442. Vedo qualcuno che punta il fucile e dico: «Mi aspetto una detonazione». Il colpo parte. - Che? Era questo che aspettavi? Allora questa detonazione era già in qualche modo presente nella tua aspettazione? Oppure la tua aspettazione corrisponde all'accaduto solo da un altro punto di vista? Non potrebbe darsi che quel rumore non fosse contenuto nella tua aspettazione, e sia sopravvenuto soltanto per un accidente, allorché l'aspettazione fu adempiuta? - Ma no, se non fosse sopravvenuto quel rumore la mia aspettazione non sarebbe stata adempiuta; il rumore l'ha adempiuta; essa non si è aggiunta all'adempimento, come un secondo ospite si aggiunge a quello che aspettavo. - Il contorno dell'evento, che a sua volta non era incluso nell'aspettazione, era dunque un accidente, un'aggiunta del fato? - Ma allora, che cosa non era aggiunto? Nella mia aspettazione era già presente qualcosa di questo sparo? - E allora, qual è stata l'aggiunta? non mi ero forse aspettato lo sparo tutto intiero? «La detonazione non fu così forte come me l'ero aspettata». - «Dunque, nella tua aspettazione, la detonazione è stata più forte?»

443. «Il rosso che tu immagini non è certamente lo stesso (non è la stessa cosa) di quello che vedi davanti a te; allora come puoi dire che è ciò che hai immaginato?» - Ma le cose non stanno in maniera analoga nelle proposizioni «Qui c'è una macchia rossa» e «Qui non c'è nessuna macchia rossa»? La parola «rossa» compare in entrambe; dunque questa parola non può indicare la presenza di qualcosa di rosso.

444. Forse si ha la sensazione che nella proposizione: «Aspetto che egli venga» ci si serva delle parole «egli viene» in un significato diverso che nell'asserzione: «Egli viene». Ma, se così fosse, come potrei dire che la mia aspettazione è stata adempiuta? Se volessi definire le due parole «egli» e «viene», poniamo per mezzo di definizioni ostensive, le stesse definizioni andrebbero bene per entrambe le proposizioni.

Ora, però, si potrebbe chiedere: Che aspetto ha la faccenda quando egli viene? - La porta si apre, qualcuno entra, ecc. - E quando aspetto che venga? - Cammino su e giù per la stanza, ogni tanto guardo l'orologio, e così via. - Ma nessuno di questi avvenimenti ha la minima

rassomiglianza coll'altro! Allora, come si possono usare le stesse parole per descriverli? - Ma forse, mentre cammino avanti e indietro, dico: «Aspetto che entri». - Ora c'è una somiglianza. Ma di che genere?!

445. Nel linguaggio, aspettazione e adempimento si toccano.

446. Sarebbe buffo dire: «Quando accade, un evento ha un aspetto diverso da quando non accade». Oppure: «Quando c'è, una macchia rossa ha un aspetto diverso da quando non c'è - ma il linguaggio astrae da questa differenza; esso infatti parla di una macchia rossa, sia che essa ci sia, sia che non ci sia».

447. Si ha la sensazione che, per negare una proposizione, la proposizione negativa debba prima renderla, in un certo senso, vera.

(L'asserzione della proposizione negativa contiene la proposizione negativa, ma non la sua asserzione.).

448. «Se dico che stanotte non ho sognato, devo pur sapere dove cercare il sogno; vale a dire: se applicata alla situazione di fatto, la proposizione “ho sognato” può essere falsa, ma non può essere insensata». Vuol dire che hai pur avvertito qualche cosa, per così dire l'indizio di un sogno, che ti ha reso consapevole del luogo in cui si sarebbe trovato un sogno? Oppure: se dico «Non ho alcun dolore al braccio», questo vuol dire che ho un'ombra della sensazione di dolore, che accenna, per così dire, al posto in cui il dolore potrebbe sopraggiungere? In che senso lo stato presente di assenza di dolore contiene la possibilità del dolore? Se qualcuno dice: «Perché la parola “dolore” abbia significato, è necessario che il dolore, quando capita, sia riconosciuto come tale» si può rispondere: «Non è più necessario di quanto lo sia il riconoscere l'assenza del dolore».

449. «Ma non devo forse sapere come sarebbe se provassi dolore?» - Non riusciamo a liberarci dall'idea che usare una proposizione consista nell'immaginare qualche cosa ad ogni parola.

Non teniamo conto che con le parole calcoliamo, operiamo, e col tempo le trasferiamo in questa o in quell'immagine. - È come se credessimo che, per esempio, un buono per una mucca che qualcuno deve insegnarmi debba essere sempre accompagnato dall'immagine di una mucca, per non perdere il proprio senso.

450. Sapere che aspetto ha una persona: essere in grado di rappresentarsi il suo aspetto - ma anche: essere in grado di imitarlo.

C'è bisogno di immaginarlo per imitarlo? E l'imitarlo non è tanto efficace quanto l'immaginarlo?

451. Che dire se do a qualcuno l'ordine: «Immagina un cerchio rosso, qui» - e poi dico: comprendere l'ordine significa sapere come stanno le cose quando l'ordine è stato eseguito - o anche: essere in grado di immaginare come stanno le cose...?

452. Voglio dire: «Se qualcuno potesse vedere l'aspettazione, il

processo mentale in cui consiste, dovrebbe vedere che cosa si aspetta». - Ma proprio questo avviene: Chi vede l'espressione dell'aspettazione, vede ciò che si aspetta. E in quale altra maniera, in quale altro senso, lo si potrebbe vedere?

453. Chi percepisce la mia aspettazione dovrebbe percepire immediatamente ciò che aspetto.

Cioè, non dedurlo dal processo percepito! - Ma il dire che qualcuno percepisce una aspettazione non ha alcun senso. A meno che non significhi, poniamo, che percepisce l'espressione dell'aspettazione. Il dire che chi aspetta percepisce la propria aspettazione, invece di dire che aspetta, sarebbe una sciocca contorsione dell'espressione.

454. «C'è già tutto in...» Com'è che la freccia ::o indica? Non sembra che, oltre se stessa, porti in sé qualcosa? - «No, non il morto segno; solo lo psichico, il significato, può farlo». - Questo è vero e falso. La freccia indica soltanto nell'applicazione che l'essere vivente ne fa.

Questo indicare non è una stregoneria che solo l'anima può compiere.

455. Vogliamo dire: «Quando intendiamo non c'è nessun'immagine morta (di nessun tipo), ma è come se ci dirigessimo verso qualcuno». Ci dirigiamo verso la cosa intesa.

456. «Se uno intende, intende da sé, così»; così si muove da sé. Si slancia in avanti, e non può anche osservarsi mentre si slancia in avanti. No di certo.

457. Sì, intendere è come dirigersi verso qualcuno.

458. «L'ordine comanda la sua esecuzione». Allora conosce la sua esecuzione, ancor prima che questa abbia luogo? - Ma questa era una proposizione grammaticale, e vuol dire: Se un ordine suona: «Fa. questo e quest'altro!», allora chiamo esecuzione dell'ordine il «fare questo e quest'altro».

459. Diciamo: «L'ordine comanda questa cosa -» e la facciamo; ma diciamo anche: «L'ordine comanda questo: io devo...» Una volta lo traduciamo in una proposizione, un'altra in una dimostrazione, e un'altra ancora nell'azione.

460. Potrebbe la giustificazione di un'azione, in quanto esecuzione di un ordine, venir formulata così: «Hai detto "portami un fiore giallo", e in conseguenza di ciò questo fiore qui mi ha dato un senso di soddisfazione; è questa la ragione per cui l'ho portato»? Non si dovrebbe qui rispondere: «Ma io non ti ho ordinato di portarmi il fiore che in seguito alle mie parole ti avrebbe dato una sensazione siffatta!»?

461. In che senso, allora, l'ordine anticipa l'esecuzione? - Nel senso che comanda ora ciò che verrà eseguito più tardi? - Ma, a ben guardare, si dovrebbe dire: «ciò che verrà eseguito, o anche non

eseguito, più tardi». E questo non dice nulla.

«Ma anche se il mio desiderio non determina che cosa accadrà, determina tuttavia, per così dire, il tema di un fatto, sia che questo adempia il desiderio sia che non lo adempia». Ci meravigliamo - direi quasi - non del fatto che qualcuno conosca il futuro, ma del fatto che sia comunque in grado di profetizzare (il vero o il falso).

Come se la mera profezia, non importa se vera o falsa, già lasciasse intravedere un'ombra del futuro; mentre non sa niente del futuro, e meno di niente non ne può sapere.

462. Posso cercarlo quando non è là, ma non posso impiccarlo quando non è là.

Qualcuno potrebbe voler dire: «Ma deve pur esserci, se lo cerco». Allora dev'esserci anche se non lo trovo; e anche se non esiste affatto.

463. «Lo hai cercato? Ma non potevi neppure sapere se c'era!» - Però questo problema sorge effettivamente a proposito del cercare in matematica.

Per esempio ci si può chiedere: Come fu possibile anche soltanto cercare la trisezione dell'angolo?

464. Ciò che mi propongo di insegnare è: passare da un non-senso occulto a un non-senso palese.

465. «Un'aspettazione è così fatta che, qualsiasi cosa accada, deve accordarsi o non accordarsi con essa».

Se ora si chiede: Dunque un fatto è determinato al sì o al no dall'aspettazione? O non lo è? - cioè, è stabilito in quale senso l'aspettazione troverà una risposta nell'evento - qualunque esso sia? - si dovrà rispondere: «Sì, a meno che l'espressione dell'aspettazione non sia indeterminata, non contenga, per esempio, una disgiunzione di differenti possibilità».

466. A che scopo l'uomo pensa? A che gli serve? - Perché costruisce le caldaie in base a calcoli e non affida al caso la resistenza delle loro pareti? Dopo tutto è soltanto un fatto di esperienza che le caldaie, così calcolate, non esplodano tanto spesso! Ma come, una volta scottato, l'uomo farebbe di tutto piuttosto che mettere la mano nel fuoco, così farà qualsiasi cosa piuttosto che non calcolare la caldaia. - Però siccome le cause non ci interessano, - diremo: Sta di fatto che gli uomini pensano; per esempio, quando costruiscono una caldaia procedono in questo modo. - È impossibile che una caldaia, costruita in questo modo, esploda? Oh, sì.

467. Dunque l'uomo pensa perché il pensare ha dato buoni risultati? Perché pensa che sia vantaggioso pensare? (Educa i figli perché ciò ha dato buoni risultati?)

468. Come si potrebbe scoprire perché pensa?

469. E tuttavia si può dire che il pensare ha dato buoni risultati. Che da quando lo spessore delle pareti non viene più determinato al

tatto, ma calcolato in questo modo così e così, o da quando ciascun calcolo fatto da un ingegnere viene controllato da un secondo ingegnere - le caldaie esplodono meno di prima.

470. Allora qualche volta si pensa perché la cosa ha dato buoni risultati.

471. Spesso riusciamo a scorgere i fatti importanti solo dopo aver soppresso la domanda «perché»; allora, nel corso delle nostre indagini, essi ci conducono a una risposta.

472. La natura della credenza nell'uniformità degli avvenimenti apparirà forse più chiaramente nel caso in cui abbiamo timore di quello che ci aspettiamo. Niente mi potrebbe indurre a mettere la mano tra le fiamme, - per quanto solo nel passato mi sia bruciato.

473. La credenza che il fuoco mi brucerà è dello stesso genere del timore che mi brucerà.

474. Che il fuoco mi brucerà se ci metterò la mano: questa è sicurezza.

Cioè, qui vediamo che cosa significhi sicurezza. (Non soltanto che cosa significhi la parola «sicurezza», bensì anche che importanza essa abbia.).

475. Interrogati circa le ragioni di una supposizione, cerchiamo di richiamarle alla mente. Accade qui la stessa cosa di quando riflettiamo su quali possano essere state le cause d'un evento?

476. Si deve distinguere tra l'oggetto del timore e la causa del timore.

Così, la faccia che ci ispira timore o estasi (l'oggetto del timore, o dell'estasi) non è, per questo, la loro causa ma - si potrebbe dire - la loro direzione.

477. «Perché credi che toccando la piastra rovente del fornello ti brucerai?» - Hai ragioni per questa credenza? E hai bisogno di ragioni?

478. Che ragione ho mai di supporre che nel toccare il tavolo il mio dito sentirà una resistenza? Che ragione ho mai di credere che questa matita non potrà venir conficcata nella mia mano senza che io senta dolore? - Cento ragioni si presentano, quando lo chiedo, e ciascuna di esse soffoca la voce delle altre. «Ma l'ho sperimentato io stesso innumerevoli volte; e altrettanto spesso ho sentito di esperienze simili; se così non fosse, allora...; ecc.».

479. La domanda: «Per quali ragioni lo credi?» potrebbe significare: «Da quali ragioni lo deduci, ora (l'hai dedotto, ora)?» Ma anche: «Quali altre ragioni puoi portarmi in favore di questa supposizione?»

480. Dunque, per «ragioni» a sostegno di un'opinione, si potrebbe effettivamente intendere soltanto ciò che uno ha detto a se stesso prima di pervenire a quell'opinione. Il calcolo che ha effettivamente

eseguito. Se ora si chiede: Come può l'esperienza precedente costituire una ragione per supporre che in seguito accadrà questo e quest'altro? - la risposta è: Che concetto generale abbiamo della ragione di tale supposizione? Questo genere di affermazione intorno al passato, è appunto ciò che chiamiamo ragione dell'ipotesi che in futuro accadrà questa cosa. - E se qualcuno si meraviglia perché giochiamo un giuoco del genere, io mi richiamo all'effetto di un'esperienza passata (al fatto che un bimbo scottato teme il fuoco).

481. Se qualcuno dicesse che le informazioni circa il passato non lo convincono che una certa cosa accadrà in futuro, - io non lo capirei. A costui si potrebbe chiedere: ma che cosa vuoi sapere? Che genere di informazioni tu chiami: ragioni per credere una data cosa? Che cosa mai chiami «convincere»? Che genere di convinzione ti aspetti? - Se non sono ragioni queste, allora che cosa sono le ragioni? - Se dici che queste non sono ragioni, devi certamente potermi indicare che cosa debba accadere perché possiamo, a buon diritto, dire che esistono ragioni a sostegno della nostra supposizione.

Perché, nota bene: qui le ragioni non sono proposizioni dalle quali il creduto segua logicamente.

Non però che si possa dire: per il credere si richiede di meno che per il sapere. - Infatti qui non si tratta di una approssimazione all'inferenza logica.

482. Siamo fuorviati da questo modo di esprimerci: «Questa è una buona ragione, perché rende probabile l'accadere dell'evento». Qui è come se avessimo asserito qualcosa di più riguardo alla ragione [Grund], qualcosa che la giustifichi come ragione; mentre con la proposizione che questa ragione rende l'accadimento probabile non si dice se non che questa ragione è conforme a un determinato modello di buona ragione, - ma il modello non è fondato!

483. Una buona ragione è una che ha quest'aspetto.

484. Si vorrebbe dire: «Una buona ragione è tale, soltanto perché rende l'accadimento realmente probabile».

Perché, per così dire, ha realmente influenza sull'evento; dunque quasi un'influenza empirica.

485. La giustificazione per mezzo dell'esperienza ha un termine. Se non l'avesse non sarebbe una giustificazione.

486. Che lì c'è una sedia, segue dalle impressioni sensibili che io ricevo? - Ma come può una proposizione discendere da impressioni sensibili? Allora discende dalle proposizioni che descrivono le impressioni sensibili? No. - Ma non è forse dalle impressioni, dai dati sensibili, che concludo che là c'è una sedia? - Non traggio nessuna conclusione! - Qualche volta, però, sì. Per esempio, vedo una fotografia e dico: «Dunque, là dev'esserci stata una sedia», o anche «Da quanto si vede qui, concludo che là c'è una sedia». Questa è una conclusione, ma non una conclusione della logica. Una conclusione è il trapasso a un'asserzione; e dunque anche al comportamento corrispondente all'asserzione. "Traggo le conseguenze" non solo a parole, ma anche nelle azioni.

Ero giustificato nel trarre queste conseguenze? Che cosa chiamiamo, qui, giustificazione? - Come si usa la parola «giustificazione»? Descrivici dei giuochi linguistici! Da essi si potrà anche ricavare l'importanza dell'essere giustificati.

487. «Lascio la stanza perché tu me lo ordini».

«Lascio la stanza, ma non perché tu me lo ordini».

Questa proposizione descrive una connessione tra la mia azione e l'ordine che egli mi ha dato? O crea la connessione? Si può chiedere: «Come fai a sapere che lo fai per quel motivo? O che non lo fai per quel motivo?» E la risposta è forse: «Lo sento»?

488. In che modo giudico se sia così? In base a indizi?

489. Chiediti: In quale occasione, a quale scopo, diciamo ciò? Quali modi di agire accompagnano questa parola? (Pensa ai saluti!) In quali scene vengono usati; e a quale scopo?

490. Come faccio a sapere che questo ragionamento mi ha condotto a quest'azione? - Ebbene, è un'immagine determinata: per esempio, in una ricerca sperimentale essere condotti, da un calcolo, a un ulteriore esperimento. La cosa ha questo aspetto: -- e ora sarei in grado di descrivere un esempio.

491. Non già: «Senza il linguaggio non potremmo comunicare fra noi» bensì: senza il linguaggio non possiamo influenzare gli altri uomini così e così; non possiamo costruire strade e macchine, ecc. E anche: Senza l'uso del discorso e della scrittura gli uomini non potrebbero comunicare.

492. Inventare un linguaggio potrebbe voler dire inventare, in base a leggi naturali (o in accordo con esse), un congegno avente uno scopo determinato; ma ha anche un altro senso, analogo a quello in cui parliamo dell'invenzione di un giuoco.

Qui parlo della grammatica della parola «linguaggio» stabilendo un collegamento tra essa e la grammatica della parola «inventare».

493. Si dice: «Il gallo chiama le galline col suo canto» - ma alla base di ciò non vi è già un confronto con il nostro linguaggio? - Se immaginiamo che il canto del gallo metta in movimento le galline tramite una qualche azione fisica, l'aspetto della cosa non muta completamente? Se però ci venisse mostrato in qual maniera le parole «Vieni da me!» agiscono sulla persona a cui sono rivolte, cosicché alla fine, in certe condizioni, i suoi muscoli vengono innervati, ecc. - quella proposizione perderebbe per noi il carattere di proposizione?

494. Voglio dire: Ciò che chiamiamo «linguaggio» è, innanzi tutto, l'apparato del nostro linguaggio ordinario, del nostro linguaggio parlato; e poi altre cose, secondo la loro analogia o la loro confrontabilità con esso.

495. È chiaro che posso accertare empiricamente che un uomo (o animale) reagisce a un segno come voglio io, a un altro no. Posso accertare, per esempio, che in presenza del segno ::o un uomo va verso destra, in presenza del segno ö::: va verso sinistra; che al segno öö:: non reagisce nello stesso modo in cui reagisce a ö:::, ecc.

Anzi, non è necessario inventare nessun caso, ma basta considerare la situazione di fatto, per cui il comportamento di un uomo che ha imparato solo il tedesco può esser diretto soltanto mediante la lingua tedesca. (Infatti io considero l'apprendimento della lingua tedesca come il condizionamento d'un meccanismo a reagire a un certo tipo di influssi; e per noi può essere indifferente se l'altro abbia imparato la lingua oppure se, fin dalla nascita, sia fatto in modo da reagire alle proposizioni della lingua tedesca non diversamente dall'uomo comune, che il tedesco lo ha imparato.).

496. La grammatica non dice come il linguaggio debba essere costruito per adempiere al suo scopo, per agire sugli uomini in questo modo così e così. Essa descrive soltanto, ma non spiega in nessun modo, l'uso dei segni.

497. Le regole della grammatica si possono chiamare «arbitrarie», se con ciò si vuol dire che lo scopo della grammatica è soltanto quello del linguaggio.

Se uno dice «Se il nostro linguaggio non avesse questa grammatica, non potrebbe esprimere questi fatti» chiediamoci che cosa significhi, qui, «potrebbe».

498. Se dico che l'ordine «Portami dello zucchero!» e «Portami del latte!» ha senso, mentre la combinazione «Lattemi zucchero» non ce l'ha, questo non vuol dire che il pronunciare questa combinazione di parole non produca nessun effetto. E se l'effetto è che l'altro mi fissa con la bocca spalancata, io non dirò, per questo, che quella frase è un ordine di fissarmi, ecc., anche se avessi voluto produrre proprio questo

effetto.

499. Il dire: «Questa combinazione di parole non ha senso», esclude la combinazione dal dominio del linguaggio, e con ciò delimita la regione del linguaggio. Ma quando si traccia un confine si possono avere diverse e svariate ragioni. Se delimito un'area con una siepe, con una linea, o in qualche altro modo, ciò può avere lo scopo di non far entrare o di non far uscire qualcuno; ma può far parte anche di un giuoco nel quale i giocatori debbano, per esempio, saltar oltre il confine; oppure può indicare dove termina la proprietà di una persona e ha inizio quella di un'altra, ecc. Perciò, tracciando un confine, non si dice ancora perché lo si traccia.

500. Quando si dice che una proposizione è priva di senso non è come se il suo senso sia, per così dire, senza senso. Ma una combinazione di parole viene esclusa dal linguaggio, ritirata dalla circolazione.

501. «Scopo del linguaggio è esprimere pensieri». - Così, dunque, possiamo dire che lo scopo di ciascuna proposizione è l'espressione di un pensiero. Allora quale pensiero esprime, per esempio, la proposizione: «Piove»?

502. La domanda circa il senso.

Confronta: «Questa proposizione ha senso». «Quale?» «Questa successione di parole è una proposizione». - «Quale?»

503. Per dare un ordine a qualcuno, mi è perfettamente sufficiente dargli dei segni. E non direi mai: Queste sono soltanto parole, e io devo penetrare in esse, dietro di esse.

Allo stesso modo, quando faccio una domanda a qualcuno ed egli mi dà una risposta (cioè un segno), sono soddisfatto - questo mi aspettavo - e non gli obietto: Ma questa è soltanto una risposta.

504. Ma quando si dice: «Come faccio a sapere che cosa intende? Vedo soltanto i suoi segni», io rispondo: «Come fa lui a sapere che cosa intende? Anche lui ha soltanto i suoi segni».

505. Devo comprendere un comando prima di agire in conformità con quello che mi comanda? - Certamente, altrimenti non sapresti che cosa devi fare. - Ma dal sapere al fare c'è ancora un salto!

506. L'uomo distratto, che al comando «Fianco destr'!» si volta a sinistra, e poi, aggrottando la fronte, dice: «Ah, fianco destr'!» e si volta a destra. - Che cosa gli è passato per la testa? Un'interpretazione?

507. «Non soltanto lo dico, ma, dicendolo, intendo anche qualcosa». Se riflettiamo su quello che accade in noi quando intendiamo le parole (e non ci limitiamo a dirle), ci sembra che a queste parole sia collegato qualcosa, perché, se così non fosse, esse girerebbero a vuoto. - Come se, per così dire, si incidessero in noi.

508. Pronuncio una proposizione: «Il tempo è bello»; ma le parole

sono segni arbitrari - al loro posto sostituiamo, pertanto, questi altri segni: «a b c d». Ma ora, quando li leggo, non posso senz'altro associare a questi segni il senso che associavo a quegli altri. Non sono abituato, potrei dire, a dire «a» invece di «il», «b» invece di «tempo», e così via. Ma con questo non intendo dire che non sono abituato ad associare immediatamente la parola «il» ad «a», ma che non sono abituato ad usare «a» al posto di «il» - cioè ad usare «a» nel significato di «il». (Non sono padrone di questo linguaggio.).

(Non sono abituato a misurare la temperatura in gradi Fahrenheit. Per questo un'indicazione di temperatura nella scala Fahrenheit non mi "dice" nulla.).

509. Supponiamo di chiedere a qualcuno: «In che senso queste parole sono una descrizione di ciò che tu vedi?» - e che egli risponda: «Con queste parole intendo questo». (Per esempio, stava guardando un paesaggio.) Perché questa risposta «Intendo questo...» non è una risposta affatto? In che modo, con le parole, intendiamo quello che vediamo davanti a noi? Immagina che io dica «a b c d» intendendo: Il tempo è bello. Cioè, enunciando questi segni ho la stessa esperienza vissuta che normalmente avrebbe soltanto chi usa da anni «a» nel significato di «il», «b» nel significato di «tempo», e così via. «a b c d» vuol dunque dire: il tempo è bello? Quale sarà allora il criterio in base al quale dico che ho quest'esperienza vissuta?

510. Fa. questa prova: Di. «Qui fa freddo» e intendi «Qui fa caldo».

Puoi farlo? - E che cosa fai, intanto? Ed esiste soltanto un modo di farlo?

511. Che cosa vuol dire, allora: «scoprire che un enunciato non ha senso»? - E che cosa vuol dire questo: «Se, pronunciandolo, intendo qualcosa, deve certamente aver senso»? - Se pronunciandolo intendo qualcosa? - Se intendo che cosa?! - Stiamo per dire: la proposizione fornita di senso è quella che non soltanto si può dire, ma si può anche pensare.

512. Ci sembra di poter dire: «Il linguaggio delle parole permette combinazioni insensate di parole, ma il linguaggio delle rappresentazioni non permette rappresentazioni insensate». - Dunque neanche il linguaggio del disegno permette disegni insensati? Immagina che ci siano disegni sui quali si devono modellare corpi. Allora alcuni disegni hanno senso, altri non ne hanno. - E se immagino combinazioni insensate di parole?

513. Considera questa forma d'espressione: «Il numero delle pagine del mio libro è eguale a una radice dell'equazione $x^2 + 2x - 3 = 0$ ». Oppure: «Il numero dei miei amici è n , ed $n^2 + 2n + 2 = 0$ ». Ha senso questa proposizione? Questo non si può riconoscere immediatamente. Si vede da questo esempio come possa darsi che qualcosa assomigli a una proposizione che noi comprendiamo, e

tuttavia non dar senso.

(Questo getta luce sui concetti “comprendere” e “intendere”).

514. Un filosofo dice di capire la proposizione «Io sono qui», di intendere qualcosa, con essa, di pensare a qualcosa - anche se non ha neppure lontanamente in mente in qual modo e in quale circostanza questa proposizione venga impiegata. E se dico: «La rosa è rossa anche al buio», tu vedi addirittura questa rosa rossa davanti a te, nell'oscurità.

515. Due immagini della rosa nell'oscurità. Una di esse è completamente nera, e quindi la rosa è invisibile. Nell'altra la rosa è rappresentata in tutti i particolari ed è circondata dall'oscurità. Una di queste immagini è vera, e l'altra falsa? Non parliamo forse di una rosa bianca nell'oscurità e di una rosa rossa nell'oscurità? E non diciamo tuttavia, che al buio le due rose non si possono distinguere?

516. Sembra chiaro: noi comprendiamo che cosa significa la domanda: «Nello sviluppo di ¶p , compare la sequenza di cifre 7.777?» È una proposizione della lingua italiana; si può far vedere che cosa vuol dire che 415 compare nello sviluppo di ¶p ; e altre cose del genere. Ebbene, si può dire che comprendiamo quella domanda fin dove arrivano tali spiegazioni.

517. Sorge la questione: Dunque, quando pensiamo di comprendere una domanda non possiamo sbagliare? Infatti, più d'una prova matematica ci induce proprio a dire che non possiamo immaginare quello che credevamo di poter immaginare. (Per esempio la costruzione dell'ettagono.).

Ci induce a rivedere la nostra concezione del dominio dell'immaginabile.

518. Socrate a Teeteto: «E chi pensa non deve pensare qualcosa?» Teeteto: «Necessariamente». - Socrate: «E chi pensa qualcosa non deve

E chi dipinge non deve dipingere qualcosa - e chi dipinge qualcosa non deve dipingere qualcosa di reale? Ebbene, qual è l'oggetto del dipingere: l'immagine di un uomo (per esempio), o l'uomo che l'immagine rappresenta [darstellen]?

519. Si direbbe che un comando è un'immagine dell'azione che è stata compiuta in conformità al comando; ma anche che è un'immagine dell'azione che si deve compiere obbedendo al comando.

520. «Se si concepisce anche la proposizione come immagine di un possibile stato di cose, e si dice che essa mostra la possibilità dello stato di cose, allora, nel migliore dei casi, la proposizione può fare quello che fanno un'immagine dipinta, o una in rilievo, o un film; e in ogni caso non può descrivere ciò che non accade.

Dipende dunque interamente dalla nostra grammatica quello che si chiama (logicamente) possibile e quello che non si chiama così - cioè,

dipende da ciò che la grammatica ci permette di chiamar così?" - Ma senza dubbio questo è arbitrario! - É arbitrario? - Non di ogni formazione proposizionale noi sappiamo che fare, non ogni tecnica trova impiego nella nostra vita; e se, in filosofia, siamo tentati di annoverare tra le proposizioni qualcosa di assolutamente inutile, ciò accade il più delle volte perché non abbiamo sufficientemente riflettuto sulla sua applicazione.

521. Confronta "logicamente possibile" con "chimicamente possibile". Forse si potrebbe chiamare chimicamente possibile un composto per il quale si dia una formula di struttura con le giuste valenze (per esempio H-O-O-O-H). Naturalmente non è necessario che un simile composto esista. Ma anche ad una formula come Ho_2 non può corrispondere, nella realtà, niente di meno che nessun composto.

522. Se paragoniamo la proposizione con un'immagine, dobbiamo tener conto se la paragoniamo con un ritratto (un'esposizione storica) o con un quadro di genere. E tutti e due i paragoni hanno senso.

Se guardo un quadro di genere, esso mi "dice" qualcosa, anche se io non credo (mi figuro) neppure per un momento che gli uomini che vedo rappresentati in esso esistano realmente, o che uomini in carne ed ossa si siano davvero trovati in questa situazione. Ma, e se chiedessi: «Allora, che cosa mi dice?»

523. «L'immagine mi dice se stessa» - vorrei dire. Vale a dire, ciò che essa mi dice consiste nella sua propria struttura, nelle sue forme e colori. (Che significato avrebbe il dire: «Il tema musicale mi dice se stesso»?)

524. Non pensare che sia cosa ovvia il fatto che i quadri e le narrazioni fantastiche ci procurano piacere, tengono occupata la nostra mente; anzi, si tratta di un fatto fuori dell'ordinario.

(«Non pensare che sia cosa ovvia» questo vuol dire: Meravigliatene, come fai per altre cose che ti procurano turbamento. Allora ciò che v'è di problematico scomparirà, per il fatto che tu accetti questo fatto così come accetti quegli altri.).

((Trapasso da un non-senso palese a un non-senso occulto.))

525. «Dopo che le ebbe detto questo, la lasciò come aveva fatto il giorno prima». - Comprendo questa proposizione? - La comprendo proprio come farei se la udisi nel corso di una narrazione? Se rimane isolata, allora - così direi - non so di che cosa tratti. Tuttavia saprei in che modo, per esempio, si può usare questa proposizione; io stesso potrei inventare un contesto in cui collocarla.

(Una gran quantità di sentieri a noi familiari si dipartono da questa parola e conducono in tutte le direzioni.).

526. Che cosa vuol dire comprendere un quadro, un disegno? Anche qui c'è un comprendere e un non comprendere. E anche qui queste espressioni potrebbero significare cose diverse e svariate. Il

quadro è, poniamo, una natura morta: tuttavia non ne comprendo una parte: là non sono capace di vedere corpi, ma solo macchie di colori sulla tela. - Oppure vedo tutto in tre dimensioni, ma ci sono oggetti che non conosco (sembrano strumenti, ma non ne conosco l'uso). Ma forse conosco gli oggetti; tuttavia non comprendo - in un altro senso - la loro disposizione.

527. Il comprendere una proposizione del linguaggio è molto più affine al comprendere un tema musicale di quanto forse non si creda. Ma io la intendo così: che il comprendere la proposizione del linguaggio è più vicino di quanto non si pensi a ciò che di solito si chiama comprendere il tema musicale. Perché il colorito e il tempo devono muoversi proprio secondo questa linea? Si vorrebbe dire: «Perché io so che cosa voglia dire tutto questo». Ma che cosa vuol dire? Non saprei dirlo. Per darne una “spiegazione” potrei paragonare il tema con qualcos'altro che ha lo stesso ritmo (voglio dire, la stessa linea). (Si dice «Non vedi? Qui è come se si fosse tratta una conclusione” oppure: «Questo è come una parentesi», ecc. Come si giustificano questi paragoni? - Qui ci sono giustificazioni di generi molto diversi.).

528. Si potrebbero immaginare uomini che posseggano qualcosa non del tutto dissimile da un linguaggio: segni fonetici, senza lessico o grammatica.

(“ Parlare con le lingue”).

529. «Ma che cosa costituirebbe, qui, il significato dei suoni?» - Che cos'è il significato in musica? Benché io non voglia affatto dire che questo linguaggio dei gesti sonori dovrebbe venir paragonato alla musica.

530. Potrebbe anche esistere un linguaggio nel cui impiego l'”anima” della parola non svolgesse parte alcuna. Nel quale, per esempio, non avessimo nulla da obiettare che una parola venisse sostituita da un'altra qualsiasi, inventata lì per lì.

531. Noi parliamo del comprendere una proposizione, nel senso che essa può essere sostituita da un'altra che dice la stessa cosa; ma anche nel senso che non può essere sostituita da nessun'altra. (Non più di quanto un tema musicale possa venir sostituito da un altro.).

Nel primo caso il pensiero della proposizione è qualcosa che è comune a differenti proposizioni; nel secondo, qualcosa che soltanto queste parole, in queste posizioni, possono esprimere. (Comprendere una poesia.).

532. Dunque qui «comprendere» ha due significati differenti? - Preferisco dire che questi modi d'uso di «comprendere» formano il suo significato, il mio concetto del comprendere.

Perché voglio applicare «comprendere» a tutte queste cose.

533. Ma com'è possibile, in quel secondo caso, spiegare

l'espressione, trasmettere la comprensione? Chiediti: In qual modo si conduce qualcuno alla comprensione di una poesia o di un tema? La risposta a questa domanda ti dice in qual modo, qui, si spiega il senso.

534. Udire una parola in questo significato. Com'è strano che esista una cosa del genere! Fraseggiata in questo modo, accentuata in questo modo, udita in questo modo, la proposizione è l'inizio di un passaggio a queste proposizioni, a queste immagini, a queste azioni.

((Una gran quantità di sentieri a noi familiari si dipartono da queste parole e conducono in tutte le direzioni.))

535. Che cosa accade quando impariamo a percepire la conclusione di un modo ecclesiastico come conclusione?

536. Dico: «Questo volto (che dà l'impressione della pusillanimità) posso anche immaginarlo coraggioso».

Con questo non intendiamo che posso immaginare come un tale con questa faccia possa, per esempio, salvare la vita di un uomo (naturalmente una cosa del genere si può immaginare di ogni volto). Parlo, piuttosto, di un aspetto del volto stesso. E non intendo neanche che mi è possibile immaginare che quest'uomo possa cambiare il suo volto in uno coraggioso, nel senso usuale del termine; ma che esso può trasformarsi in un volto coraggioso, in un modo perfettamente definito. La diversa interpretazione di un'espressione del volto può paragonarsi alla diversa interpretazione di un accordo musicale, quando sentiamo l'accordo come una modulazione ora in questa tonalità ora in quest'altra.

537. Si può dire: «In questo volto leggo la pusillanimità», ma in ogni caso la pusillanimità non mi sembra semplicemente associata al volto, legata ad esso dall'esterno; ma il timore vive sui tratti del volto. Se i suoi tratti cambiassero un poco, potremmo parlare di un corrispondente cambiamento del timore. Se ci chiedessero: «Puoi immaginare questo volto anche come l'espressione del coraggio?» - non sapremmo, per così dire, in qual modo collocare il coraggio in questi tratti. Allora forse dico: «Io non so che cosa voglia dire, se questo volto è un volto coraggioso». Ma che aspetto ha la risposta a una domanda siffatta? Forse si dice: «Sì; ora lo capisco; il volto è, per così dire, indifferente di fronte al mondo esterno». Così siamo penetrati nel volto e vi abbiamo scorto il coraggio. Ora, potrei dire, il coraggio si adatta di nuovo al volto. Ma che cosa si adatta qui, a che cosa?

538. Benché forse possa non sembrar così, un caso affine si ha quando, per esempio, ci meravigliamo che in tedesco il predicato nominale non concordi con il sostantivo secondo il genere, e spieghiamo a noi stessi la cosa in questo modo: I tedeschi intendono «quella donna è buono»[26].

539. Vedo un quadro che rappresenta un viso sorridente. Che cosa

faccio se concepisco quel sorriso ora come un sorriso amichevole ora come un sorriso cattivo? Non accade spesso che lo immagini inserito in un ambito spaziale e temporale amichevole o cattivo? Così potrei completare il quadro, immaginando che il volto sorrida a un giuoco di bambini, oppure alle sofferenze di un nemico.

Ciò non cambia per nulla, per il fatto che situazioni che a prima vista mi apparivano piacevoli, in un contesto più ampio vengono poi da me interpretate in modo diverso. - Se circostanze particolari non mutano la mia interpretazione, posso anche concepire un certo sorriso come un sorriso amichevole, chiamarlo «amichevole» e reagire in conseguenza.

((Probabilità, frequenza.))

540. «Non è singolare che io non possa pensare che presto smetterà di piovere - anche senza l'istituzione del linguaggio e di tutto ciò che la circonda?» - Vuoi dire che è strano che tu non possa pronunciare queste parole e intenderle senza quel contesto? Supponi che qualcuno, indicando il cielo, gridi una serie di parole incomprensibili. Quando gli chiediamo che cosa intende, ci risponde che ha voluto dire: «Grazie al Cielo presto smetterà di piovere». Ci spiega addirittura che cosa significano le singole parole. - Suppongo che ritorni improvvisamente in sé e dica: quella proposizione era completamente insensata, tuttavia, mentre la pronunciavo, mi è sembrata la proposizione di un linguaggio a me noto. (Addirittura come se si trattasse di una notissima citazione.).

- Che cosa devo dire, ora? Forse non ha capito la proposizione mentre la pronunciava? La proposizione non portava in sé, tutto intiero, il suo significato?

541. Ma in che cosa consistevano quel comprendere, e il significato? Forse il nostro amico ha pronunciato quella serie di suoni in tono allegro, indicando il cielo, mentre ancora pioveva ma già il cielo andava schiarendosi; più tardi ha stabilito una connessione tra le sue parole e le parole della sua lingua.

542. «Ma le sue parole suonavano, per lui, proprio come le parole di un linguaggio ben noto». - Sì: un criterio sul quale basare questa affermazione consiste nel fatto che, più tardi, ha detto questo. E ora non dire: «Sentiamo che le parole di un linguaggio che ci è familiare suonano, per noi, in un modo perfettamente determinato». (Qual è l'espressione di questo sentimento?)

543. Non posso dire che il grido, la risata, erano pieni di significato? E questo vuol dire, pressappoco: Se ne possono trarre molte cose.

544. Quando il desiderio mi fa dire: «Se almeno venisse!» il sentimento dà "significato" alle parole. Ma dà significato alle parole singole? Qui però si potrebbe anche dire: il sentimento dà verità alle

parole. E qui tu vedi come, in questo caso, i concetti confluiscono l'uno nell'altro. (Questo richiama alla memoria la questione: Che cos'è il senso di una proposizione matematica?)

545. Ma quando si dice: «Spero che verrà» - non è forse il sentimento a dar significato alla parola «sperare»? (E che dire della proposizione «Non spero più che venga»?) Forse il sentimento dà alla parola «sperare» il suo suono particolare; cioè, esso trova espressione nel suono. - Se è il sentimento a dare alla parola il suo significato, allora qui «significato» vuol dire: ciò che ha importanza.

Ma perché è il sentimento ad avere importanza? La speranza è un sentimento? (Note caratteristiche.).

546. Così, vorrei dire, le parole «Oh, come vorrei che arrivasse!» sono cariche del mio desiderio. E le parole possono erompere da noi - come un grido. Le parole possono essere difficili da pronunciare: tali sono, per esempio, le parole con le quali esprimiamo una rinuncia, o confessiamo una debolezza. (Le parole sono anche atti.).

547. Il negare: un'"attività dello spirito". Nega qualcosa, e osserva quello che fai! - Scuoti forse internamente il capo? E se è così - è questo processo più degno del nostro interesse di quanto non lo sia, per esempio, lo scrivere un segno di negazione in una proposizione? Ora conosci l'essenza della negazione?

548. Qual è la differenza tra questi due processi: Desiderare che una cosa accada - e desiderare che la stessa cosa non accada? Se vogliamo rappresentarla mediante immagini, dovremo metterci a fare diverse e svariate cose con l'immagine dell'evento: cancellarla, isolarla, e altre cose del genere. Ma questo ci appare come un rozzo metodo d'esprimerci. Infatti nel linguaggio parlato impieghiamo il segno «non».

Questo è come un goffo espediente.

Pensiamo: nel pensiero accade ben altro.

549. «Come può negare la parola "non"?!» - «Il segno "non" indica che tu devi concepire negativamente quello che viene dopo». Si vorrebbe dire: Il segno di negazione è un'occasione per far qualcosa - possibilmente qualcosa di molto complicato. È come se il segno di negazione ci offrisse un'occasione per far qualcosa. Ma che cosa? Questo non vien detto. È come se una semplice indicazione fosse sufficiente; come se lo sapessimo già.

Come se non fosse necessaria una spiegazione, perché, intanto, conosciamo già la cosa.

550. La negazione, si potrebbe dire, è un gesto che esclude, respinge. Ma è un gesto che impieghiamo in casi molto differenti!

551. «È la stessa negazione: "Il ferro non fonde a 100° centigradi" e "2 volte 2 non è eguale a 5"?» Questo si deve decidere per mezzo dell'introspezione, tentando di vedere che cosa pensiamo con queste

due proposizioni?

552. Che dire, se chiedessi: Si vede chiaramente, mentre pronunciamo le proposizioni «Questa sbarra è lunga 1 metro» e «Qui c'è 1 soldato», che con «1» intendiamo cose differenti, che «1» ha significati differenti? - Non si vede affatto. - Prova a dire, per esempio, una proposizione come questa: «Ogni 1 metro c'è un soldato, dunque ogni 2 metri ci sono due soldati». Se chiedessimo a qualcuno: «Intendi la stessa cosa con i due uno?» quello forse ci risponderebbe: «Certo, intendo lo stesso: uno!» (e forse alzerebbe un dito).

553. Ebbene, quando viene impiegato per indicare una misura, l'«1» ha un significato differente da quando viene impiegato per indicare il numero? Se si formula la domanda in questo modo, allora si darà una risposta affermativa.

554. Possiamo facilmente immaginare uomini che posseggono una logica “più primitiva”, nella quale soltanto per determinate proposizioni esiste qualcosa che corrisponde alla nostra negazione: per esempio soltanto per quelle proposizioni che a loro volta non contengono alcuna negazione. Si potrebbe negare la proposizione «Egli entra in casa», ma la negazione di una proposizione negativa sarebbe priva di senso, oppure varrebbe soltanto come ripetizione della negazione. Pensa a un mezzo per esprimere la negazione diverso dal nostro: per esempio l'altezza del tono con cui si pronuncia la proposizione. Che aspetto avrebbe, qui, una doppia negazione? a) «Che tre negazioni diano una negazione, deve già essere contenuto nella singola negazione che ora uso».

(La tentazione di inventare un mito del «significare».).

Sembra che dalla natura della negazione segua che una doppia negazione è un'affermazione. (E in questo c'è qualcosa di corretto. Che cosa? La nostra natura è connessa con entrambe.).

b) Non può esserci nessuna discussione se le regole corrette per la parola «non» siano queste o quest'altre (voglio dire se siano conformi al suo significato.) Infatti, senza queste regole, la parola non ha più nessun significato; e se cambiamo le regole ha un significato diverso (o nessun significato) e possiamo benissimo cambiare anche la parola.

555. La domanda, se per questi uomini la negazione avrebbe lo stesso significato che ha per noi, sarebbe analoga a quella se, per uomini la cui successione numerica terminasse con «5», la cifra «5» avrebbe lo stesso significato che ha per noi.

556. Immagina un linguaggio che abbia due differenti parole per la negazione: una di queste parole è «X», l'altra «Y». Una doppia «X» dà luogo a un'affermazione, ma una doppia «Y» a una negazione rafforzata. Per il resto le due parole vengono impiegate nello stesso modo. - Ora, «X» e «Y» hanno lo stesso significato quando compaiono nelle proposizioni senza essere ripetute? - A questa domanda si

potrebbero dare risposte differenti.

a) Le due parole hanno usi differenti. Dunque hanno significati differenti. Ma le proposizioni in cui compaiono senza essere ripetute, e che per il resto suonano eguali, hanno lo stesso senso.

b) Le due parole hanno la medesima funzione nei giuochi linguistici, tranne che per una differenza, che riguarda la loro origine ed è cosa di nessuna importanza. L'uso delle due parole viene insegnato nella stessa maniera, per mezzo delle stesse azioni, degli stessi gesti, delle stesse immagini, e così via; e la differenza nel loro modo d'uso viene aggiunta alla spiegazione delle parole come qualcosa di accessorio, come uno dei tratti capricciosi del linguaggio.

Perciò diremo: «X» e «Y» hanno lo stesso significato.

c) Alle due negazioni associamo rappresentazioni differenti. È come se «X» facesse ruotare il senso di 180 gradi. È per questo che due di queste negazioni riportano il senso al suo posto di prima. Invece «Y» è come uno scuotere il capo. E come non si può eliminare una scossa del capo con un'altra, così non si può eliminare una «Y» con un'altra. E così anche se con queste due negazioni le proposizioni danno praticamente il medesimo risultato, tuttavia «X» e «Y» esprimono idee differenti.

557. In che cosa può essere consistito il fatto che, enunciando la doppia negazione, l'ho intesa come negazione rafforzata e non come affermazione? Non esiste risposta che suoni: «È consistito in questo, che...» In certe circostanze, invece di dire: «Questo raddoppiamento è inteso come rafforzamento», posso enunciarlo come rafforzamento. Invece di dire «La doppia negazione è intesa come eliminazione della negazione», posso, per esempio, mettere delle parentesi. - «Sì, ma a loro volta queste parentesi possono svolgere parti molto differenti: infatti, chi dice che debbano essere concepite come parentesi?» Nessuno lo dice. E tu, a tua volta, hai chiarito il tuo modo di vedere per mezzo di altre parole. Che cosa significhino le parentesi, è implicito nella tecnica della loro applicazione. La questione è: In quali circostanze ha senso dire «Io ho inteso...», e quali circostanze mi legittimano a dire: «Egli ha inteso...»?

558. Che cosa vuol dire che nella proposizione «La rosa è rossa», l'«è» ha un significato diverso da quello che ha in «due volte due è quattro»? Se si risponde che vuol dire che in ciascuno di questi due casi valgono, per queste parole, regole differenti, allora possiamo dire che qui abbiamo soltanto una parola. - E se bado soltanto alle regole grammaticali, queste permettono appunto l'impiego della parola «è» in tutti e due i contesti. - Ma la regola, che mostra che in queste proposizioni la parola «è» ha significati differenti, è la stessa che permette di sostituire, nella seconda proposizione, la parola «è» con il segno di eguaglianza, e vieta questa sostituzione nella prima

proposizione.

559. Si vorrebbe forse parlare della funzione della parola in questa proposizione. Come se la proposizione fosse un meccanismo nel quale la parola ha una funzione determinata. Ma in che cosa consiste questa funzione? In che modo viene alla luce? Perché non c'è nulla di nascosto, noi vediamo la proposizione tutta quanta! La funzione deve rivelarsi nel corso del calcolo. ((Corpo di significato.))

560. «Il significato della parola è ciò che viene spiegato dalla spiegazione del significato». Cioè: se vuoi comprendere l'uso della parola «significato», guarda quello che si chiama «spiegazione del significato».

561. Non è strano che io dica che la parola «è» viene usata in due significati differenti (come copula e come segno d'eguaglianza) e non preferisca invece dire che il suo significato è il suo uso; cioè, come copula e come segno d'eguaglianza? Si vorrebbe dire che questi due generi dell'uso non danno luogo a un significato; che la loro riunione sotto una medesima parola è un caso inessenziale.

562. Ma come posso decidere quale dei tratti della notazione sia essenziale e quale sia inessenziale? Dietro la notazione sta forse una realtà, alla quale la sua grammatica si conforma? Immaginiamo che un caso simile si verifichi in un giuoco: nel giuoco della dama una dama si contrassegna mettendo due pedine una sull'altra.

Ebbene, non si dirà che per il giuoco è inessenziale che una dama consti di due pedine?

563. Diciamo: il significato di un pezzo (di una figura) è l'ufficio a cui essa adempie nel giuoco. Ebbene, prima di ogni partita a scacchi si tira a sorte a quale dei due giocatori debba toccare il bianco. A questo scopo uno dei due tiene un re in ciascuna mano chiusa a pugno; l'altro sceglie a caso una delle due mani. Il fatto che il re sia impiegato per tirare a sorte il colore si dovrà far rientrare nell'ufficio che esso svolge negli scacchi?

564. Così, anche nei giuochi, sono disposto a fare una distinzione tra regole essenziali e regole inessenziali. Il giuoco, si vorrebbe dire, non ha soltanto regole, ma anche un succo.

565. A che scopo la medesima parola? Nel calcolo non facciamo alcun uso di questa identità! - Perché gli stessi pezzi del giuoco per entrambi gli scopi? - Ma che cosa vuol dire, qui, «far uso dell'identità»? Perché, non è forse un uso, dal momento che usiamo appunto la stessa parola?

566. Ebbene, qui sembra che - se l'identità non è accidentale, inessenziale - l'uso della medesima parola, del medesimo pezzo, abbia uno scopo. E che lo scopo sia di poter riconoscere il pezzo e sapere come si debba giocare. - Stiamo parlando di una possibilità fisica o di una possibilità logica? Se stiamo parlando di una possibilità logica,

allora l'identità dei pezzi fa veramente parte del giuoco.

567. Il giuoco dev'essere definito dalle regole! Così, se una regola del giuoco prescrive che per tirare a sorte i colori prima della partita si devono usare i re, allora questa regola è parte essenziale del giuoco.

Che cosa si potrebbe obiettare a quest'affermazione? Che non si riesce a vedere il succo di questa prescrizione. Allo stesso modo, forse, in cui non si riuscirebbe a vedere il succo di una regola che prescrivesse di rivoltare tre volte un pezzo prima di fare una mossa. Se incontrassimo questa regola in un giuoco che si svolge sulla scacchiera ci meraviglieremmo, e faremmo congetture sullo scopo della regola. («Forse lo scopo di questa prescrizione è quello di impedire che si facciano mosse senza riflettere?»)

568. Se comprendo correttamente il carattere del giuoco - potrei dire allora non è parte essenziale del giuoco.

((Il significato: una fisionomia.))

569. Il linguaggio è uno strumento.

I suoi concetti sono strumenti. Ora, forse, qualcuno pensa che non può fare gran differenza quali concetti impieghiamo. In fin dei conti possiamo far fisica con piedi e pollici altrettanto bene che con metri e centimetri; la differenza è soltanto questione di convenienza pratica. Ma neanche questo è vero, se, per esempio, i calcoli eseguiti in un sistema di misura richiedono più tempo e fatica di quanto possiamo dedicargliene.

570. I concetti ci inducono a indagare. Sono l'espressione del nostro interesse, e dirigono il nostro interesse.

571. Paralleli fuorvianti: la psicologia tratta dei processi che hanno luogo nella sfera psichica, così come la fisica tratta di quelli che avvengono nella sfera fisica.

Vedere, udire, pensare, sentire, volere, non sono gli oggetti della psicologia nello stesso senso in cui sono oggetti della fisica i movimenti dei corpi, i fenomeni elettrici, e così via. E questo lo vedi dal fatto che il fisico vede questi fenomeni, li ode, ci riflette su, ce li comunica, mentre lo psicologo osserva le manifestazioni esterne (il comportamento) del soggetto.

572. L'aspettazione è, grammaticalmente, uno stato: come: essere di una certa opinione, sperare che una certa cosa accada, sapere qualcosa, essere in grado di fare qualcosa. Ma per comprendere la grammatica di questi stati ci si deve chiedere: «Qual è, secondo noi, il criterio per sapere se qualcuno si trova in questo stato?» (Stato di durezza, di peso, di adeguazione.).

573. Avere un'opinione è uno stato.

- Uno stato di che cosa? Dell'anima? Della mente? Ebbene, di che cosa si dice che ha un'opinione? Del signor N'N., per esempio. E questa è la risposta giusta.

Dalla risposta a questa domanda non dobbiamo aspettarci nessun chiarimento. Domande che penetrano più in profondità sono: Che cosa, in casi particolari, consideriamo come criterio del fatto che un tale ha quest'opinione così e così? Quand'è che diciamo: allora è arrivato ad avere quest'opinione? Quando: ha cambiato la sua opinione? E via scorrendo. L'immagine che ci forniscono le risposte a queste domande ci mostra che cosa, qui, venga trattato grammaticalmente come stato.

574. Una proposizione, e quindi, in altro senso, un pensiero, può essere l' "espressione" del credere, dello sperare, dell'aspettare, ecc. Ma credere non è pensare.

(Un'osservazione grammaticale.) I concetti del credere, dell'aspettare, dello sperare sono, tra loro, meno eterogenei di quanto non lo siano paragonati con il concetto del pensare.

575. Quando mi sedetti su questa sedia credevo, naturalmente, che essa mi avrebbe sostenuto. Non pensavo affatto che potesse sfasciarsi.

Ma: «Nonostante tutto quello che egli ha fatto, io persistevo nel credere che...» Qui si pensa, e forse si lotta per mantenere costantemente un determinato atteggiamento.

576. Guardo la miccia che brucia, e seguo con la massima tensione il progredire del fuoco, e come esso si avvicina all'esplosivo. Forse non penso a nulla affatto, oppure mi passano per la mente una gran quantità di pensieri sconnessi. Questo è certamente un caso di attesa.

577. Diciamo: «L'aspetto», quando crediamo che verrà, ma la sua venuta non ci tiene occupati. (Qui «L'aspetto» vuol dire: «Sarei stupito se non venisse» - e nessuno direbbe che questa è la descrizione di uno stato d'animo.) Ma diciamo anche «L'aspetto», quando questo vuol dire: L'aspetto con ansia. Potremmo immaginare un linguaggio che, in questi casi, utilizzi in modo coerente verbi differenti. E, allo stesso modo, più di un verbo, nei casi in cui parliamo di "credere", "sperare" e così via. Forse i concetti di questo linguaggio sarebbero più adatti alla comprensione della psicologia di quanto non lo siano i concetti del nostro linguaggio.

578. Chiediti: Che cosa vuol dire credere all'ipotesi di Goldbach[27]? In che cosa consiste questa credenza? In un sentimento di sicurezza che proviamo quando enunciamo, udiamo, o pensiamo la proposizione? (Questo non ci interessa.) E quali sono i contrasegni di questo sentimento? Non so neppure fino a qual punto questo sentimento possa venir suscitato dalla proposizione stessa.

Devo dire che la credenza è una gradazione del colore del pensiero? Da dove viene quest'idea? Ebbene, c'è una tonalità del credere come del dubitare.

Mi piacerebbe chiedere: In che modo la credenza incide su questa proposizione? Cerchiamo di vedere quali conseguenze abbia questa

credenza, dove essa ci porti. «Mi porta a cercare una prova di questa proposizione». - Bene; ora andiamo un po. a vedere in che cosa consista, propriamente, il tuo cercare! Allora sapremo che importanza abbia il credere a questa proposizione.

579. Il sentimento di fiducia. Come si manifesta nel comportamento?

580. Un "processo interno" abbisogna di criteri esterni.

581. Un'attesa è adagiata in una situazione, dalla quale scaturisce.

L'attesa di un'esplosione, per esempio, può scaturire da una situazione in cui ci si deve attendere un'esplosione.

582. Quando, invece di dire: «Mi aspetto quest'esplosione di momento in momento» uno sussurra: «Adesso scoppia», le sue parole non descrivono nessuna sensazione; anche se le parole e il tono con cui sono pronunciate possono essere una manifestazione della sua sensazione.

583. «Ma tu parli come se io non stessi realmente aspettando, sperando, ora - ma come se credessi di sperare.

Come se quello che accade ora non avesse un profondo significato». - Che cosa vuol dire: «Ciò che accade ora ha significato», oppure «ha un profondo significato»? Che cos'è una sensazione profonda? Potremmo provare un ardente amore o un'ardente speranza per un secondo - qualunque cosa preceda questo secondo, qualunque cosa lo segua? -- Ciò che ora accade ha significato - in questo ambito.

L'ambito gli conferisce importanza. E la parola «sperare» si riferisce a un fenomeno della vita dell'uomo. (Una bocca sorridente sorride soltanto in un volto umano.).

584. Supponiamo che io stia seduto nella mia stanza e spero che N.N. arrivi e mi porti del denaro, e supponiamo che un minuto di questo stato possa venire isolato, tagliato via dal suo contesto: quello che accade in questo minuto non sarebbe dunque sperare? - Pensa, per esempio, alle parole che forse pronunci durante questo tempo. Ora non appartengono più a questo linguaggio. E in un ambito diverso non esiste neanche l'istituzione del denaro.

L'incoronazione di un re è l'immagine dello sfarzo e della dignità. Taglia un minuto di questo processo da quello che lo circonda e isolalo: al re, avvolto nel suo mantello, viene imposta la corona sul capo. - Ma in un ambito differente l'oro è il meno costoso dei metalli, il suo bagliore è considerato cosa ordinaria. Il tessuto del mantello si può fabbricare a buon mercato. La corona è la parodia di un cappello rispettabile. E così via.

585. Quando uno dice «Spero che verrà» - dà un resoconto del suo stato d'animo oppure manifesta la sua speranza? - Questa cosa posso dirla, per esempio, a me stesso. E non mi do proprio nessun resoconto. Può essere un sospiro, ma non è necessario che lo sia. Se dico a

qualcuno «Oggi non posso concentrare i miei pensieri sul lavoro; penso sempre al suo arrivo» questa si chiamerà una descrizione del mio stato d'animo.

586. «Ho sentito dire che verrà; è tutto il giorno che l'aspetto». Questo è un resoconto del modo in cui ho passato la giornata. -- Durante una conversazione arrivo alla conclusione che ci si deve aspettare un certo evento e traggo questa conclusione con le parole: «Dunque devo aspettare il suo arrivo». Questo si può chiamare il primo pensiero, il primo atto di questa attesa. -- L'esclamazione: «L'aspetto con impazienza!» si può chiamare un atto dell'attesa. Ma posso pronunciare le stesse parole come risultato di un'auto-osservazione; e allora esse potrebbero forse voler dire: «Così, dopo tutto quello che è accaduto, l'aspetto ancora con impazienza». Il punto è: Come si è arrivati a queste parole?

587. Ha senso il chiedere: «Come fai a sapere che lo credi?»? - E la risposta è: «Lo so grazie all'introspezione»? In alcuni casi sarà possibile dire una cosa del genere; ma non nella maggior parte dei casi.

Ha senso il chiedere: «L'amo veramente, o m'illudo soltanto di amarla?»? e il processo d'introspezione consiste nel risvegliare ricordi; rappresentazioni di possibili situazioni e i sentimenti che si proverebbero se...

588. «Rimuginò in me la decisione di partire domani». (Questa si potrebbe chiamare la descrizione di uno stato d'animo.) -- «Le tue ragioni non mi convincono; adesso come prima ho l'intenzione di partire domani». Qui si è tentati di dire che l'intenzione è un sentimento. Il sentimento è quello di una certa rigidità: della decisione immutabile. (Ma anche qui ci sono molti e differenti sentimenti caratteristici, e molti atteggiamenti differenti.) -- Qualcuno mi chiede: «Quanto tempo rimani qui?» Io gli rispondo: «Domani parto; le mie vacanze stanno per finire». - Ma, al contrario: Alla fine di una discussione dico: «E va bene, allora domani parto!» Prendo una decisione.

589. «Mi sono deciso a farlo col cuore». E dicendo questo si è anche disposti a indicare il petto. Dal punto di vista psicologico questo modo di dire dev'essere preso sul serio.

Perché dovrebbe esser preso sul serio meno di quanto non si prenda sul serio l'affermazione che la credenza è uno stato dell'anima? (Lutero: «La fede sta sotto il capezzolo sinistro».).

590. Potrebbe darsi che qualcuno imparasse a comprendere il significato dell'espressione «intendere sul serio quello che si dice» mediante un gesto che indica il cuore. Ma a questo punto si deve chiedere: «Come si fa a vedere che l'ha imparato?»

591. Devo dire che chi ha un'intenzione ha l'esperienza vissuta di una tendenza? Esistono determinate esperienze vissute di una

tendenza? Ricorda questo caso. Quando, durante una discussione, uno vuol fare un'osservazione urgente o un'obiezione, accade per lo più che apra la bocca, ispiri e trattenga il respiro; se poi si decide a lasciar correre, allora espira. L'esperienza vissuta di questo processo è, chiaramente, l'esperienza vissuta di una tendenza a parlare. Chi mi osserva riconoscerà che volevo dire qualcosa e poi ci ho ripensato e non l'ho detto.

Cioè, in questa situazione. - In una situazione diversa il mio comportamento non verrebbe interpretato in questo modo, per quanto caratteristico della mia intenzione di parlare esso sia nella situazione attuale. E c'è una qualsiasi ragione per supporre che, in una situazione completamente diversa, questa stessa esperienza vissuta non avrebbe luogo? - che non avrebbe nulla da fare con una tendenza?

592. «Ma quando dici “ho l'intenzione di partire”, certamente lo intendi! Qui, di nuovo è proprio l'atto mentale dell'intendere che dà vita alla proposizione. Se ti limiti a pronunciare una proposizione dopo che l'ha pronunciata l'altro, poniamo per scimmiettare il suo modo di parlare, allora la pronunci semplicemente, senza intenderla». - Quando filosofiamo, può darsi che talvolta sembri così. Ma proviamo davvero a immaginare differenti situazioni e conversazioni, e il modo in cui, in esse, si pronuncia quella proposizione. - Nello sfondo della mia mente scopro sempre risuonare un armonico inferiore; forse non sempre il medesimo». - E non c'era nessun armonico quando ripetevi la proposizione dopo che l'altro l'aveva enunciata? E come separare questo “armonico inferiore” dal resto dell'esperienza vissuta del parlare?

593. Una delle cause principali della malattia filosofica - una dieta unilaterale: nutriamo il nostro pensiero con un solo tipo di esempi.

594. «Però le parole, pronunciate sensatamente, non hanno soltanto una dimensione in superficie, ma anche una in profondità!” Sicuramente, quando vengono pronunciate con senso, accade qualcosa di diverso da quello che accade quando vengono semplicemente pronunciate. - Il modo in cui lo esprimo non ha importanza. Posso dire che nel primo caso le parole hanno profondità; o che qualcosa accade dentro di me, nel mio intimo; oppure che hanno un'atmosfera - ottengo sempre lo stesso risultato.

«Non sarà vero, se tutti noi siamo d'accordo nel ritenerlo tale?» (Non posso accettare la testimonianza di un altro, perché non è una testimonianza. Mi dice soltanto che cosa l'altro è disposto a dirmi.).

595. Per noi è naturale enunciare la proposizione in questo contesto, e innaturale pronunciarla isolatamente.

Dovremo dire che esiste un sentimento particolare, che accompagna l'enunciazione di ogni proposizione che ci venga naturale di pronunciare?

596. Il sentimento della “familiarità” e della “naturalezza”.

È più facile trovare un sentimento dell'estraneità e dell'innaturalità.

Oppure: sentimenti. Infatti, non tutto quello che ci è sconosciuto ci dà l'impressione dell'estraneità. E qui dobbiamo riflettere su ciò che chiamiamo «sconosciuto». Vedendo una pietra miliare ai bordi della strada la riconosciamo come tale, ma forse non come quella che è sempre stata qui. Un uomo, forse come uomo, ma non come una nostra conoscenza. Ci sono sentimenti di antica confidenza; talvolta si manifestano con un'occhiata, o con le parole: «La mia vecchia stanza!» (che ho abitato molti anni fa e che ora ritrovo immutata).

Allo stesso modo ci sono sentimenti di estraneità: Esito; guardo l'uomo o l'oggetto con aria interrogativa e sospettosa; dico: «Mi è assolutamente estraneo». - Ma, per il fatto che esiste questo sentimento di estraneità, non si può dire: ogni oggetto, che ben conosciamo e che ora non ci appare estraneo, ci dà un sentimento di familiarità. - Pensiamo, per così dire, che il posto prima tenuto dal sentimento di estraneità debba essere occupato in qualche modo. Il posto per questa atmosfera c'è, e se non l'occupa l'uno allora l'occupa l'altro.

597. Come nel linguaggio del tedesco che parla bene l'inglese si insinuano germanismi, anche se non costruisce prima la frase in tedesco e poi la traduce in inglese; come parla inglese come se traducesse, “inconsciamente”, dal tedesco, così noi spesso pensiamo come se, a fondamento del nostro pensiero, ci fosse uno schema di pensiero; come se traducessimo, nel nostro modo di pensare, da un modo di pensare più primitivo.

598. Quando filosofiamo siamo tentati di ipostatizzare sentimenti dove non ce ne sono. Servono a spiegare a noi stessi i nostri pensieri.

“ Qui, per chiarire il nostro pensiero, ci vuole un sentimento!” È come se la nostra convinzione conseguisse a questa esigenza.

599. In filosofia non si traggono conseguenze. «Le cose devono certamente stare così!» non è una proposizione della filosofia. La filosofia si limita a stabilire ciò che chiunque le concede.

600. Tutto ciò che non ci sorprende ci dà forse l'impressione di non essere sorprendente? Ciò che è ordinario ci dà sempre l'impressione di ordinarietà?

601. Quando parlo di questo tavolo, - ricordo che quest'oggetto si chiama «tavolo»?

602. Se mi chiedessero «Quando sei entrato nella tua camera, questa mattina, hai riconosciuto la tua scrivania?» - risponderei senza esitare: «Certamente!» E tuttavia sarebbe ingannevole il dire che qui è avvenuto un riconoscimento; vedendola, non sono stato sorpreso come lo sarei stato se, al suo posto, ci fosse stata un'altra scrivania, o un

oggetto estraneo.

603. Nessuno dirà che ogni qual volta entro nella mia camera, nell'ambiente che da lungo tempo mi è familiare, avviene un riconoscimento di tutto ciò che vedo e che ho già visto centinaia di volte.

604. È facile avere una falsa immagine dei processi che chiamiamo «riconoscere»; come se il riconoscere consistesse sempre nel paragonare tra loro due impressioni. È come se portassi con me un'immagine di un oggetto e riconoscessi, per mezzo suo, un oggetto come quello rappresentato dall'immagine. Ci sembra che la nostra memoria medi un tale confronto, serbandoci l'immagine di ciò che abbiamo visto prima, o ci permetta di gettare uno sguardo nel passato (come attraverso uno specchio).

605. E non è tanto come se paragonassi l'oggetto con un'immagine che gli sta di fronte, ma come se l'oggetto coincidesse con l'immagine.

Così vedo una cosa sola, e non due.

606. Diciamo: «L'espressione della sua voce era genuina». Se non era genuina, pensiamo che dietro all'espressione ci sia, per così dire, qualcos'altro. - All'esterno egli mostra questo volto, all'interno, invece, un altro. - Ma questo non significa che, quando la sua espressione è genuina, egli abbia due volti identici.

((«Un'espressione assolutamente precisa»..))

607. In che modo si giudica che ora è? Voglio dire, non prendendo punti di riferimento esterni, come la posizione del sole, la luce nella stanza, e altre cose del genere. - Per esempio, uno si chiede: «Che ora può essere?», riflette un attimo, forse immagina il quadrante dell'orologio, e poi dice un'ora. - Oppure prende in considerazione più possibilità; pensa un'ora, poi un'altra; e finalmente si ferma su di una. In questo modo, o in modo simile, vanno le cose. -- Ma l'idea non è accompagnata da un sentimento di convinzione? E questo non vuol dire che il nostro amico concorda con un orologio interno? No: non leggo l'ora da nessun orologio; un sentimento di convinzione c'è, in quanto dico un'ora senza provare nessuna sensazione di dubbio, con calma e sicurezza. - Ma nel momento in cui dici l'ora non scatta forse qualcosa? - Nulla che io sappia; a meno che tu non chiami così l'acquetarsi della riflessione, il fermarsi su un numero. Qui non avrei mai neppure parlato di un "sentimento di convinzione" ma avrei detto: ci ho pensato su per un po. e poi ho deciso che sono le cinque e un quarto. - Ma come mai mi sono deciso? Se avessi detto: «Semplicemente perché lo sentivo»; questo vorrebbe solo dire: mi sono rimesso all'impressione. -- Ma per indovinare l'ora devi almeno esserti messo in una certa disposizione; e certamente non pensi che una rappresentazione qualsiasi di un'indicazione di tempo sia quella giusta! - Come ho già detto, mi sono chiesto: «Che ora può essere?»

Cioè: non ho letto questa domanda, poniamo, in un racconto, né l'ho citata come l'affermazione di qualcun altro; né mi sono esercitato a pronunciare queste parole, e così via. Non è in queste circostanze che ho pronunciato queste parole. - Ma allora, in quali? Stavo pensando alla mia prima colazione e mi chiedevo se oggi l'avrei fatta tardi. Queste erano le circostanze. - Ma allora non ti rendi davvero conto che ti trovavi in una circostanza caratteristica per indovinare l'ora, per quanto impercettibile essa fosse; che, per così dire, eri circondato da un'atmosfera caratteristica? - Sì, di caratteristico c'era questo: che mi sono chiesto «Che ora può essere?» - E se questa proposizione ha un'atmosfera definita, come devo separare l'atmosfera dalla proposizione? Non mi sarebbe mai venuto in mente che la proposizione avesse una tale atmosfera se, nel frattempo, non avessi anche pensato a come la si potesse pronunciare anche in un modo diverso come una citazione, per scherzo, come esercizio di conversazione, e così via. E qui, improvvisamente, avrei voluto dire, qui mi era improvvisamente sembrato, che dovevo pur aver inteso quelle parole in un qualche modo particolare; in modo diverso, cioè, da quello in cui le avrei intese negli altri casi.

L'immagine di quella particolare atmosfera mi si era imposta; la vedo chiaramente davanti a me - la vedo, cioè, fin tanto che non rivolgo lo sguardo a quello che, stando a quanto ricordo, è realmente accaduto.

E per quanto riguarda il sentimento di sicurezza: talvolta dico tra me e me: «Sono sicuro che sono le ore...», e lo dico in tono più o meno sicuro, ecc. Se mi chiedi la ragione di questa sicurezza, io non ce l'ho.

Se dico: la leggo in un orologio dentro di me, - questa è un'immagine alla quale corrisponde soltanto il fatto che ho indicato una certa ora. E lo scopo dell'immagine è di assimilare questo caso all'altro. Mi rifiuto di riconoscere due casi differenti.

608. L'idea dell'intangibilità di quello stato d'animo, in cui ci troviamo quando indoviniamo l'ora, è della massima importanza. Perché è intangibile? Non lo è forse perché ci rifiutiamo di attribuire ciò che c'è di tangibile nel nostro stato allo stato specifico che postuliamo?

609. La descrizione di un'atmosfera è una speciale applicazione del linguaggio, per scopi speciali.

((Interpretare il "comprendere" come atmosfera; come atto mentale. Si può costruire un'atmosfera e attaccarla a tutto. "Un carattere indescrivibile".))

610. Descrivi l'aroma del caffè! Perché non si riesce? Ci mancano le parole? E per che cosa ci mancano? - Ma da dove viene l'idea che una descrizione siffatta debba essere possibile? Non hai mai sentito la mancanza di una descrizione del genere? Hai cercato di descrivere

l'aroma del caffè senza riuscirci? ((Vorrei dire: «Queste note dicono qualcosa di grandioso, ma non so che cosa». Queste note sono un forte gesto, ma non posso affiancar loro nulla che le spieghi. Un grave cenno del capo. James: «Ci mancano le parole». Perché allora non le introduciamo? Che cosa dovrebbe accadere perché potessimo introdurle?))

611. «Anche il volere è soltanto un'esperienza», si vorrebbe dire (anche la “volontà” soltanto “rappresentazione”). Viene quando viene e non posso provocarlo.

Non posso provocarlo? - Come che cosa? Che cosa posso provocare, allora? A che cosa paragono il volere, dicendo questo?

612. Del movimento del mio braccio, per esempio, non direi che viene quando viene, ecc. Ed è questa la regione nella quale ha senso dire, non semplicemente che qualcosa ci accade, ma che la facciamo. «Non ho bisogno di aspettare che il mio braccio si alzi, - posso alzarlo io». E qui contrappongo il movimento del mio braccio al fatto, poniamo, che il violento pulsare del mio cuore si calmerà.

613. Posso anche provocare il volere, nel senso in cui posso, in generale, provocare qualsiasi cosa (per esempio il mal di stomaco, mangiando troppo). In questo senso provo il voler nuotare buttandomi nell'acqua. Indubbiamente volevo dire: non posso volere il volere; cioè, non ha senso parlare di voler volere.

«Volere» non è il nome di un'azione, e quindi neanche il nome di un'azione volontaria. E il mio falso modo di esprimermi proveniva dal voler pensare al volere come a una provocazione immediata, non causale. Ma a fondamento di quest'idea sta un'analogia ingannevole; il nesso causale sembra stabilito da un meccanismo che collega due parti di una macchina. Se il meccanismo viene disturbato il collegamento può interrompersi. (Si pensa soltanto ai guasti ai quali un meccanismo è sottoposto normalmente, e non, per esempio, al fatto che gli ingranaggi diventino improvvisamente molli, oppure che i loro denti penetrino l'uno nell'altro, ecc.).

614. Quando muovo “volontariamente” il mio braccio, non mi servo di un mezzo per provocare il movimento.

Neppure il mio desiderio è un tale mezzo.

615. «Se non è una sorta di desiderio, il volere dev'essere l'azione stessa. Non può arrestarsi prima che l'azione cominci». Se è l'azione, lo è nel senso ordinario della parola; dunque: parlare, scrivere, camminare, sollevare qualcosa, immaginare qualcosa. Ma anche: tentare, provare, sforzarsi, di parlare, di scrivere, di sollevare qualcosa, di immaginare qualcosa, e così via.

616. Quando sollevo il mio braccio, non ho desiderato che potesse sollevarsi. L'azione volontaria esclude questo desiderio. In verità si può dire: «Spero che disegnerò il cerchio senza errori». E così dicendo

si esprime il desiderio che la mano potrà muoversi in questo modo, così e così.

617. Talvolta, quando incrociamo le dita in un modo particolare, non siamo poi in grado di muovere un determinato dito a comando, quando chi ce lo comanda si limita a indicare il dito - a indicarlo semplicemente al nostro occhio. Se invece lo tocca, possiamo muoverlo. Si vorrebbe descrivere quest'esperienza nel modo seguente: non siamo in grado di voler muovere il dito. Questo caso è del tutto diverso da quello in cui non siamo in grado di muovere il dito perché qualcuno ce lo tiene fermo. Ora siamo propensi a descrivere il primo caso nel modo seguente: prima che ci tocchino il dito non è possibile trovare un punto al quale applicare la volontà. Soltanto quando sentiamo il dito la volontà può sapere dove deve applicarsi. - Ma questo modo d'esprimersi è ingannevole. Si vorrebbe dire: «Se la sensazione non mi indica il posto, come faccio a sapere dove devo far presa con la volontà?» Ma allora, come faccio a sapere dove dirigere la volontà, quando la percezione è presente? Che in questo caso il dito è come paralizzato prima che noi percepiamo un tocco su di esso: questo mostra l'esperienza; ma non potevamo scoprirlo a priori.

618. Qui immaginiamo il soggetto volente come qualcosa che è privo di massa (privo d'inerzia); come un motore che non deve vincere, dentro di sé, nessuna resistenza inerziale. E dunque soltanto come un motore, non come qualcosa che è mosso. Cioè, possiamo bensì dire: «Vorrei, ma il mio corpo non mi obbedisce», ma non: «La mia volontà non mi obbedisce».

(Agostino.).

Ma nel senso in cui non mi può non riuscir di volere, non posso neppure tentar di volere.

619. E si potrebbe dire: «Solo in quanto non tento mai di volere, posso sempre volere».

620. Lo stesso fare sembra non avere nessun volume d'esperienza.

Sembra come un punto privo d'estensione, come la punta di un ago.

Questa punta sembra essere l'agente vero e proprio. E ciò che accade nel campo fenomenico, sembra soltanto una conseguenza di questo fare. «Io faccio» sembra avere un senso determinato, indipendente da ogni esperienza.

621. Ma non dimentichiamo una cosa: quando “io sollevo il mio braccio”, il mio braccio si solleva. E sorge il problema: che cosa rimane, quando dal fatto che io alzo il mio braccio tolgo il fatto che il mio braccio si alza? ((Il mio volere sono le sensazioni cinestetiche?))

622. Quando alzo il mio braccio, di solito non tento di alzarlo.

623. «Voglio ad ogni costo andare in quella casa». Ma posso tentare di andare in quella casa ad ogni costo se non ci sono difficoltà?

624. In laboratorio, sotto l'influsso, poniamo, di una corrente elettrica, un tale dice, tenendo gli occhi chiusi: «Io alzo e abbasso il mio braccio» - anche se il suo braccio non si muove. «Dunque, diciamo noi, quel tale prova la particolare sensazione di questo movimento». Muovi qua e là il tuo braccio a occhi chiusi. E ora, mentre fai questo, cerca di dare a intendere a te stesso che il tuo braccio è fermo e tu provi soltanto certe strane sensazioni nei muscoli e nelle giunture!

625. «Come fai a sapere di aver sollevato il braccio?» - «Lo sento».

Ciò che tu riconosci è dunque la sensazione? E sei sicuro di riconoscerla correttamente? - Sei sicuro di aver sollevato il braccio; non è questo il criterio, la misura, del riconoscimento?

626. «Quando tocco quest'oggetto con un bastone provo la sensazione tattile sulla punta del bastone, non nella mano che lo regge». Se uno dice: «Non provo dolore qui, nella mano, ma nel polso», la conseguenza è che il medico gli esamina il polso. Ma che differenza fa il dire che sento la durezza dell'oggetto sulla punta del bastone, o sulla mano? Quello che dico significa: «È come se avessi delle terminazioni nervose sulla punta del bastone»? In che senso è così? Ebbene, sono propenso a dire, in ogni caso: «Sento la durezza, ecc., sulla punta del bastone». E questo va d'accordo col fatto che quando tocco l'oggetto non guardo la mia mano, ma la punta del bastone; che descrivo quello che vedo con le parole: «Là sento qualcosa di duro, di ritondo» e non con le parole: «Sento una pressione contro la punta del pollice, del medio e dell'indice...» Se qualcuno mi chiedesse: «Che cosa senti, ora, nelle dita che reggono la sonda?» potrei rispondergli: «Non so -- là sento qualcosa di duro, di ruvido».

627. Considera questa descrizione di un'azione volontaria: «Prendo la decisione di tirare il campanello alle 5; e quando suonano le 5 il mio braccio fa questo movimento». - Qual è la descrizione giusta? Questa? Oppure quest'altra: «...e quando suonano le cinque alzo il braccio»? -- Si vorrebbe completare la prima descrizione in questo modo: «e guarda! quando suonano le cinque il mio braccio si alza». E quello che qui non quadra è proprio questo «guarda!» Quando alzo il braccio non dico: «Guarda, il mio braccio si alza!»

628. Si potrebbe dunque dire: l'azione volontaria è caratterizzata dall'assenza di sorpresa. Ed ora non voglio che mi si chieda: «Ma perché qui non ti sorprendi?»

629. Quando la gente parla della possibilità di prevedere il futuro dimentica sempre il fatto della predizione dei movimenti volontari.

630. Considera questi due giochi linguistici: a) Un tizio comanda a un altro di fare determinati movimenti col braccio, oppure di far assumere certe posizioni al proprio corpo (un insegnante di ginnastica e il suo allievo). E una variante di questo giuoco linguistico è questa: L'allievo dà a se stesso ordini e li esegue.

b) Un tizio osserva certi processi regolari - per esempio le reazioni di metalli differenti a certi acidi - e, su questa base, fa predizioni sulle reazioni che avranno luogo in determinati casi.

Tra questi due giuochi linguistici c'è una palese affinità, e anche una fondamentale differenza. In entrambi i casi le parole pronunciate si potrebbero chiamare «predizioni». Ma confronta l'addestramento che conduce alla prima tecnica con l'addestramento che conduce alla seconda!

631. «Ora prendo due polverine e fra mezz'ora mi sentirò male». - Non spiega nulla il dire che nel primo caso sono l'agente, nel secondo un semplice osservatore; oppure che nel primo caso vedo la connessione causale dall'interno, nel secondo dall'esterno. E molte cose simili.

E non c'entra neppure il dire che una previsione del primo tipo non è più infallibile di una previsione del secondo tipo.

Che avrei preso le due polverine, non l'ho detto basandomi su osservazioni del mio comportamento.

Gli antecedenti di questa proposizione erano altri. Voglio dire, i pensieri, le azioni, ecc., che hanno messo capo ad essa. E il dire: «L'unico presupposto essenziale della tua espressione era appunto la tua decisione», può soltanto indurre in errore.

632. Non voglio dire: nel caso della manifestazione della mia volontà, espressa dalle parole «Prenderò la polverina», la predizione è la causa il suo avverarsi l'effetto. (Questo si potrebbe forse decidere per mezzo di una ricerca fisiologica.) Ma tanto è vero: Spesso possiamo predire l'azione di un uomo basandoci sulla manifestazione della sua decisione. Un giuoco linguistico importante.

633. «Qualche tempo fa sei stato interrotto; sai ancora che cosa volevi dire?» - Se lo so, e lo dico - questo vuol forse dire che l'avevo già pensato prima, soltanto non l'avevo detto? No. A meno che tu non assuma, come criterio del fatto che allora il mio pensiero era già completo, la sicurezza con cui continuo la frase interrotta. - Ma, naturalmente, tutte le possibili cose che mi aiutano a continuare quella proposizione erano già contenute nella situazione e nei miei pensieri.

634. Quando continuo la proposizione interrotta, e dico che allora avrei voluto continuarla così, è come quando espongo il corso dei miei pensieri seguendo brevi appunti.

Allora non interpreto questi appunti? In quelle circostanze era possibile soltanto una prosecuzione? Certamente no. Ma non ho fatto una scelta tra queste interpretazioni. Mi sono ricordato che volevo dire questo.

635. «Io volevo dire...» - Tu ricordi diversi particolari. Ma non tutti rivelano quest'intenzione. È come se si fosse scattata l'istantanea di

una scena, ma se ne potessero vedere soltanto alcuni particolari sparsi qua e là: qua una mano, là il frammento di un volto, o un cappello, - il resto è scuro. Ed ora è come se io sapessi con assoluta certezza che cosa rappresenta l'intero quadro.

Come se potessi leggere l'oscurità.

636. Questi "particolari" non sono irrilevanti nello stesso senso in cui lo sono altre circostanze che posso egualmente ricordare. Ma la persona a cui dico: «Per un momento ho voluto dire...» non per questo apprende questi particolari, e neppure li deve indovinare. Non deve sapere, per esempio, che avevo già aperto la bocca per parlare. Ma può "dipingersi" il processo in questo modo. (E questa capacità fa parte del comprendere quello che gli ho detto.).

637. «Io so esattamente quello che volevo dire!» E tuttavia non l'avevo detto. - E tuttavia non sono venuto a saperlo leggendolo da un qualche altro processo, che ha avuto luogo allora e che è nel mio ricordo.

E neppure interpreto la situazione di allora e i suoi antecedenti. Perché non li prendo in considerazione e non li giudico.

638. Allora, come mai nelle parole: «Per un attimo ho voluto ingannarlo» sono propenso, nonostante tutto, a vedere un'interpretazione? «Come puoi essere sicuro che l'hai voluto ingannare per un attimo? Le tue azioni e i tuoi pensieri non erano troppo rudimentali?» Non può darsi che l'evidenza sia troppo povera? Sì, quando la si approfondisce sembra straordinariamente povera; ma questo non accade, forse, perché non si fa attenzione alla storia di quest'evidenza? Se per un attimo ho avuto l'intenzione di far credere a un altro che non mi sentivo bene, allora avevo bisogno di certi precedenti.

Chi dice: «Per un attimo...» descrive davvero un processo momentaneo? Ma neanche l'intera storia era l'evidenza sulla cui base ho detto «Per un attimo...»?

639. L'opinione, si vorrebbe dire, si sviluppa. Ma anche qui c'è un errore.

640. «Questo pensiero si collega a pensieri che ho già avuto una volta».

- In che modo? Per mezzo di una sensazione di collegamento? Ma come può la sensazione collegare effettivamente i pensieri? - Qui la parola «sensazione» è estremamente fuorviante. Ma qualche volta è possibile dire con sicurezza: «Questo pensiero si collega a quelli precedenti», senza tuttavia essere in grado di mostrare la connessione.

Questo forse riesce in seguito.

641. «Se avessi pronunciato le parole "Ora voglio ingannarlo", la mia intenzione non sarebbe stata più certa che se non le avessi pronunciate». Ma se tu avessi pronunciato quelle parole, le avresti

dovute necessariamente intendere sul serio? (Così, la più esplicita espressione dell'intenzione non basta, da sola, a fornire l'evidenza dell'intenzione.).

642. «In questo momento l'ho odiato» - che cosa è accaduto, qui? Non consisteva forse in pensieri, sentimenti e azioni? E se volessi rivivere quel momento dovrei fare una certa faccia, pensare a certe cose che sono accadute, respirare in una maniera determinata, far nascere in me certi sentimenti. Potrei immaginare un dialogo, tutta una scena, nei quali quest'odio divampi. E potrei recitare questa scena con sentimenti molto vicini a quelli che si provano in un fatto realmente accaduto.

Naturalmente, l'averne davvero provati di simili mi sarebbe d'aiuto.

643. Se mi vergogno per quello che è accaduto, mi vergogno di tutto quanto: delle parole, del tono velenoso, e così via.

644. «Non di quello che ho fatto allora, mi vergogno, ma dell'intenzione che ho avuto». - E l'intenzione non stava anche in quello che ho fatto? Che cosa giustifica la vergogna? Tutta quanta la storia di quello che è accaduto.

645. «Per un attimo ho voluto...» Cioè, ho provato un certo sentimento, ho vissuto un'esperienza interna; e me ne ricordo. -- E ora ricordatene molto bene! Qui sembra che l'”intima esperienza vissuta” del volere scompaia ancora una volta. In sua vece ci ricordiamo di pensieri, sentimenti, movimenti, e anche di connessioni con situazioni precedenti.

È come se avessimo cambiato la regolazione di un microscopio e vedessimo nel suo fuoco qualcosa che non avevamo visto prima.

646. «Bene, questo mostra soltanto che tu hai regolato male il microscopio; avresti dovuto osservare un certo strato del preparato, e invece ne vedi un altro».

In questo c'è qualcosa di giusto. Ma supponi che (regolando le lenti in un modo particolare) io mi ricordi di una sensazione. Come potrei dire che questa sensazione è quella che chiamo l'«intenzione»? Potrebbe darsi che un particolare pizzicorino (per esempio) accompagnasse ciascuna delle mie intenzioni.

647. Qual è l'espressione naturale di un'intenzione? - Guarda un gatto mentre si avvicina strisciando a un uccello; o una bestia, mentre vuole fuggire.

((Connessione con proposizioni che vertono su sensazioni.))

648. «Non ricordo più le mie parole, ma ricordo perfettamente la mia intenzione: con le mie parole volevo calmarlo». Che cosa mi rivela il ricordo; che cosa mi porta davanti all'anima? E se non facesse altro che suggerirmi queste parole?! - E forse altre ancora, che raffigurano ancor più esattamente la situazione. - («Non ricordo più le mie parole,

ma ricordo bene lo spirito delle mie parole».).

649. «Allora uno che non abbia imparato nessun linguaggio non può avere certi ricordi?» Naturalmente, non può avere ricordi verbali, desideri o timori verbali, ecc. E, nel linguaggio, i ricordi e le altre cose del genere non sono semplicemente le logore rappresentazioni delle esperienze vissute vere e proprie; allora ciò che appartiene alla sfera del linguaggio non è un'esperienza vissuta?

650. Diciamo che il cane teme che il padrone lo picchi, ma non che teme che il padrone lo picchierà domani. Perché no?

651. «Ricordo che allora avrei desiderato fermarmi ancora un po'». Quale immagine di questo desiderio si presenta alla mia mente? Proprio nessuna. Ciò che vedo davanti a me, nel ricordo, non mi permette di trarre nessuna conclusione sui miei sentimenti. E tuttavia ricordo molto chiaramente che c'erano.

652. «Lo squadrò con un'occhiata ostile e disse...» Il lettore del racconto capisce questo; nella sua mente non c'è alcun dubbio. Ora tu dici: «Va bene, il lettore aggiunge mentalmente il significato, lo indovina». - In generale, no. In generale il lettore non aggiunge mentalmente un bel niente, non indovina un bel nulla. - Ma è anche possibile che in seguito lo sguardo ostile e le parole si rivelino una finzione, o che il lettore rimanga in dubbio se lo siano o no, e che davvero indovini una possibile interpretazione. - Ma allora, prima di tutto, indovina un contesto. Forse dice a se stesso: questi due, che qui si comportano in un modo così ostile, in realtà sono amici; ecc., ecc.

((«Se vuoi capire la proposizione, devi rappresentarti il significato psichico, gli stati d'animo che l'accompagnano»..))

653. Immagina questo caso: Dico a un tale che sono passato per una certa strada, seguendo un itinerario che avevo preparato in precedenza. A questo proposito gli faccio vedere l'itinerario, che consiste di linee tracciate su un foglio di carta; però non sono in grado di spiegargli in che senso queste linee rappresentino l'itinerario che ho seguito nel mio cammino; non posso dare all'altro nessuna regola in base alla quale interpretare l'itinerario. Tuttavia ho corredato quel disegno di tutte le indicazioni caratteristiche che si trovano nella leggenda delle carte geografiche. Potrei chiamare un disegno del genere un itinerario "privato", o il fenomeno che ho descritto «seguire un itinerario privato». (Ma naturalmente quest'espressione sarebbe molto facile a fraintendersi.).

Ora potrei dire: «Che io allora volessi agire così e così, lo leggo come da un piano prestabilito, anche se non c'è nessun piano»? Ma questo non vuol dire altro che: Ora sono disposto a dire: «Leggo l'intenzione di agire così da certi stati d'animo, dei quali mi ricordo».

654. Il nostro errore consiste nel cercare una spiegazione dove invece dovremmo vedere questo fatto come un "fenomeno originario".

Cioè, dove invece dovremmo dire: si giuoca questo giuoco linguistico.

655. Non si tratta di spiegare un giuoco linguistico per mezzo delle nostre esperienze, ma di prender atto di un giuoco linguistico.

656. A che scopo dico a qualcuno che qualche tempo fa ho provato questo desiderio così e così? - Bada al giuoco linguistico come a ciò che è primario! E ai sentimenti, e alle altre cose del genere, come a un modo di prenderlo in considerazione, a un'interpretazione del giuoco linguistico! Si potrebbe chiedere: Come è arrivato l'uomo a pronunciare un'espressione linguistica, che chiamiamo «riferire un desiderio provato in passato», o un'intenzione che si è avuta in passato?

657. Immaginiamo che quest'espressione assuma sempre la forma: «Mi sono detto: "oh, se solo potessi rimanere un po. di più!" » Lo scopo di una comunicazione del genere potrebbe essere quello di far conoscere all'altro le mie reazioni.

(Confronta la grammatica di «intendere» e di «vouloir dire».).

658. Immagina che esprimiamo l'intenzione di un uomo sempre con queste parole: «Egli, per dir così, disse a se stesso: "Io voglio..." » Questa è l'immagine. E adesso voglio sapere: In qual modo si impiega l'espressione «dire a se stesso qualcosa, per dir così»? Infatti quest'espressione non significa: dire qualcosa a se stesso.

659. Perché, oltre a dirgli quello che ho fatto, voglio anche comunicargli un'intenzione? - Non perché l'intenzione fosse anche qualcosa che ha avuto luogo allora. Ma perché voglio comunicargli qualcosa su di me; qualcosa che va oltre ciò che è accaduto allora.

Quando gli dico quello che volevo fare gli dischiudo il mio intimo. Non però sulla base di un'auto-osservazione, ma attraverso una reazione (si potrebbe anche chiamarla un'intuizione).

660. La grammatica dell'espressione «Allora volevo dire..." è affine a quella dell'espressione «Allora avrei potuto proseguire».

Nell'un caso il ricordo di un'intenzione, nell'altro il ricordo di un comprendere.

661. Ricordo di averlo inteso.

Ricordo un processo o uno stato? Quando è cominciato, in che modo è proseguito, e così via?

662. In un'altra situazione, soltanto di poco differente, invece di accennare silenziosamente con un dito, avrebbe detto: «Di. a N che deve venire da me». Ora possiamo dire che le parole «Volevo che N venisse da me» descrivono il mio stato d'animo di allora; e possiamo anche non dirlo.

663. Quando dico «Lo intendevo» può benissimo venirmi in mente un'immagine, per esempio, del modo in cui l'ho guardato, ecc.; ma l'immagine è unicamente come l'illustrazione di una storia. Da essa soltanto, sarebbe praticamente impossibile dedurre qualcosa; solo se si

conosce la storia si sa che cosa fare dell'immagine.

664. Nell'uso di una parola si potrebbe distinguere una "grammatica superficiale" da una "grammatica profonda". Ciò che s'imprime immediatamente in noi, dell'uso di una parola, è il suo modo d'impiego nella costruzione della proposizione, la parte del suo uso - si potrebbe dire che possiamo cogliere con l'orecchio.

-- E ora confronta la grammatica profonda della parola «intendere» con quello, poniamo, che la sua grammatica superficiale ci lascerebbe indovinare.

Nessuna meraviglia se troviamo difficile orientarci.

665. Immagina che un nostro amico, con un'espressione di dolore dipinta sul volto, indichi la propria guancia dicendo: «abracadabra!» - Noi gli chiediamo: «Che cosa intendi?» ed egli risponde: «Intendevo il mal di denti».

- Tu pensi subito, tra te e te: Come si può "intendere il mal di denti" con questa parola? O: che cosa voleva dire: intendere il dolore con quella parola? Eppure, in un altro contesto, tu avresti affermato che l'attività mentale dell'intendere questa cosa così e così, è proprio la cosa più importante nell'uso del linguaggio.

Ma come - allora non posso dire: «Con "abracadabra" io intendo il mal di denti»? Naturalmente; ma questa è una definizione; non una descrizione di quello che accade in me quando pronuncio la parola.

666. Immagina di avere dei dolori e, nello stesso tempo, di sentir accordare un pianoforte nella stanza accanto. Dici: «Finirà presto!» C'è certamente una differenza, se tu intendi il dolore o l'accordatura del pianoforte. - Certo, ma dove sta la differenza? Ammetto che in molti casi all'intenzione corrisponde una direzione dell'attenzione, così come sovente ad essa corrisponde uno sguardo, un gesto, o un socchiudere gli occhi, che potremmo chiamare un «guardar-dentro-se-stessi».

667. Immagina che qualcuno simuli un dolore e dica: «Passerà presto». Non possiamo dire che intende il dolore? E tuttavia non concentra la sua attenzione sopra nessun dolore. - E se alla fine io dicessi: «É già finito?»

668. Ma non può mentire in questo modo? Dire: «Passerà presto», e intende il dolore, - ma alla domanda: «Che cosa intendevi?» dare questa risposta: «Il rumore nella stanza accanto»? In casi simili si dice qualcosa come: «Volevo rispondere..., ma ci ho pensato su e ho risposto...»

669. Mentre parliamo possiamo far riferimento a un oggetto indicandolo.

Qui l'indicare è una parte del giuoco linguistico. E ora ci sembra di parlare di una sensazione, perché, mentre parliamo, dirigiamo su di essa la nostra attenzione. Ma dov'è l'analogia? Essa consiste

evidentemente in questo: che è possibile indicare una cosa guardando e ascoltando.

Ma in certe circostanze anche l'indicare l'oggetto di cui si parla può essere del tutto inessenziale per il giuoco linguistico, per il pensiero.

670. Immagina di telefonare a qualcuno e di dirgli: «Questo tavolo è troppo alto», indicando il tavolo con il dito. Quale parte ha, qui, l'indicare? Posso dire che, indicandolo, intendo il tavolo in questione? Ma che scopo ha questo indicare, e che scopo hanno queste parole, e qualunque altra cosa le possa accompagnare?

671. E che cosa indico coll'attività interna dell'ascoltare? Il suono che mi arriva all'orecchio, e, quando non odo nulla, il silenzio? L'ascoltare va, per così dire, in cerca di un'impressione uditiva, e pertanto non può indicarla; ma può solo indicare il luogo in cui la cerca.

672. Se l'atteggiamento recettivo lo chiamiamo "indicare" qualcosa, quello che indichiamo non è la sensazione che ne ricaviamo.

673. L'atteggiamento mentale non "accompagna" la parola nello stesso senso in cui l'accompagna un gesto.

(Allo stesso modo in cui uno può viaggiare da solo, e tuttavia essere accompagnato dai miei auguri, e uno spazio può essere vuoto, e tuttavia inondato di luce.).

674. Si dice, per esempio: «Per ora non ho realmente inteso il mio dolore; non gli ho ancora prestato sufficiente attenzione»? Mi chiedo, poniamo: «Che cosa ho inteso, adesso, con questa parola? La mia attenzione era divisa tra il mio dolore e quel suono -»?

675. «Dimmi, che cos'è accaduto in te mentre pronunciavi le parole...?» La risposta a questa domanda non è: «Ho inteso...»!

676. «Con quella parola intendevo questa cosa» è una comunicazione, che viene impiegata in modo diverso da una comunicazione riguardante una affezione dell'anima.

677. D'altra parte: «Quando poco fa hai imprecato, l'intendevi davvero?» Questo forse vuol dire lo stesso che: «Eri davvero arrabbiato?» - E la risposta può essere data sulla base di un atto d'introspezione, ed è spesso di questo genere: «Non l'ho inteso troppo sul serio», «L'ho inteso a metà per scherzo», ecc. Qui ci sono differenze di grado.

Per la verità, si dice anche: «Pronunciando questa parola pensavo a lui per metà».

678. In che cosa consiste questo intendere (il dolore, o l'accordatura del pianoforte)? Non ci viene nessuna risposta - perché le risposte che lì per lì ci si presentano non servono. «E tuttavia quella volta intendevo una cosa, e non l'altra». Sì, - ora non hai fatto altro che ripetere con enfasi una proposizione che nessuno ha contraddetto.

679. «Ma puoi dubitare di avere inteso questo?» - No; ma non posso neanche essere sicuro di saperlo.

680. Quando mi dici che hai imprecato, e intendevi maledire N, per me è indifferente se, imprecando, hai guardato il suo ritratto, o se ti sei immaginato N, o hai pronunciato il suo nome, ecc. Le conclusioni che mi interessa trarre da questo fatto non hanno niente da fare con tutto ciò.

D'altra parte potrebbe darsi che qualcuno mi spieghi che la maledizione può essere efficace soltanto quando chi la pronuncia evoca chiaramente davanti a sé l'immagine dell'uomo a cui è rivolta, o pronuncia il suo nome ad alta voce. Ma non diremmo «É importante il modo in cui chi lancia la maledizione intende la vittima».

681. E naturalmente non si chiede neppure: «sei sicuro di averlo maledetto; sei sicuro che il legame con lui sia stato instaurato?» Allora questo legame è molto facile da stabilire, se possiamo esserne tanto sicuri?! Possiamo sapere che non va a vuoto. - Ebbene, mi può succedere di voler scrivere a uno, e invece scrivo a un altro? E come potrebbe accadere?

682. «Hai detto "Finirà presto". Hai pensato al suono o al tuo dolore? Se risponde «Ho pensato all'accordatura del pianoforte» còstata che questa connessione sussisteva, o la instaura con le sue parole? - Non posso dire tutte e due le cose? Se quello che ha detto era vero, quella connessione non sussisteva? - e tuttavia egli non ne stabilisce una che non sussisteva.

683. Disegno una testa. Tu mi chiedi: «Chi dovrebbe rappresentare?» - Io: «Questo dovrebbe essere N». Tu: «Ma non gli assomiglia; assomiglia piuttosto a M». - Dicendo che rappresentava N - ho stabilito una connessione oppure ho dato notizia di una connessione? E allora, quale connessione sussisteva?

684. Quali ragioni ho per dire che le mie parole descrivono una connessione che sussisteva? Ebbene, si riferiscono a cose differenti, che non hanno fatto la loro apparizione soltanto con le parole che ho pronunciato. Dicono, per esempio, che se allora mi avessero fatto una certa domanda avrei dato una determinata risposta. E anche se questo è soltanto al condizionale, tuttavia dice qualcosa intorno al passato.

685. «Cerca A» non vuol dire «cerca B»; ma obbedendo ai due ordini posso fare esattamente la medesima cosa.

Dire che dovrebbero accadere cose differenti in ciascun caso, sarebbe come dire che le proposizioni «Oggi è il mio compleanno» e «Il 26 aprile è il mio compleanno» dovrebbero riferirsi a due giorni differenti, perché il loro senso non è il medesimo.

686. «Ho sicuramente inteso B; non ho affatto pensato ad A!» «Volevo che B venisse da me, così...» - Tutto ciò è indizio di un contesto più ampio.

687. Qualche volta, invece di dire: «Ho inteso lui» si può naturalmente dire «Ho pensato a lui»; qualche altra volta, anche: «Già, abbiamo parlato di lui». Allora chiediti in che cosa consista il “parlare di lui”!

688. In certe circostanze si può dire: «Mentre parlavo ho avuto la sensazione di star parlando a te».

Ma, se stessi parlando direttamente con te, non lo direi.

689. «Penso a N». «Parlo di N».

In che modo ne parlo? Dico, per esempio: «Oggi devo andare a trovare N». -- Ma certo questo non basta! Con «N» potrei ancora intendere diverse e svariate persone che portano questo nome. - «Dunque tra il mio discorso e N deve ancora sussistere un'altra relazione, perché altrimenti non avrei ancora inteso proprio lui».

Certamente, una tale connessione sussiste. Soltanto, non come tu te l'immagini: cioè, per mezzo di un meccanismo spirituale.

(Si confronti «intendere lui» con «mirare a lui».).

690. E che dire se faccio un'osservazione apparentemente innocente e l'accompagno con una furtiva occhiata di traverso a qualcuno; e un'altra volta, senza guardare da nessuna parte in particolare, parlo chiaramente di una persona che è presente, chiamandola per nome? - penso davvero a questa persona, quando uso il suo nome?

691. Quando, per mio uso personale, faccio uno schizzo a memoria della faccia di N, si può dire senza dubbio che col mio disegno intendo N. Ma di quale processo, che ha luogo mentre eseguo il disegno, (o prima, o dopo) potrei dire che è l'intendere? Infatti verrebbe naturale il dire: quando lo ha inteso, ha mirato a lui.

Ma come si può fare una cosa del genere, quando si richiama alla memoria il volto dell'altro? Voglio dire, come lo richiama alla memoria? Come lo richiama?

692. È corretto il dire: «Quando ti diedi questa regola intendevo che in questo caso tu dovevi...», anche quando, mentre ha dato la regola, non pensava affatto a questo caso? Certo, è corretto. Perché «intenderlo» non vuol dire: pensarci. Ma ora la questione è: Come dobbiamo giudicare se un altro ha inteso questa cosa? Che, per esempio, quel tale dominava una determinata tecnica dell'aritmetica e dell'algebra e ha insegnato all'altro, nel modo solito, lo sviluppo di una successione: questo, è un criterio siffatto.

693. «Quando insegno a qualcuno la formazione della successione...

intendo sicuramente che al centesimo posto deve scrivere...” Perfettamente vero: l'intendi. E, ovviamente, senza che tu debba necessariamente anche pensarci. Questo ti mostra quanto sia differente la grammatica del verbo «intendere» da quella del verbo

«pensare». E nulla di più balordo che chiamare l'intendere un'attività spirituale! A meno che non si parta col proposito di produrre confusione. (Quando il prezzo del burro aumenta si potrebbe anche parlare di un'attività del burro; e se, così facendo, non si dà origine a nessun problema, allora non c'è nessun pericolo.).

Parte seconda

Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no? Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? - E che cosa non può fare? - Come lo faccio io? - Che cosa devo rispondere a questa domanda? Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita. (Un concetto che si riferisca a un carattere della scrittura umana, non può essere applicato a esseri che non posseggano la scrittura.).

Per noi, «dolore» descrive un disegno che ritorna con differenti variazioni nel tessuto della vita. Se in un uomo l'espressione corporea del dolore e della gioia si alternasse, per esempio, sul ritmo del ticchettio di un orologio, non avremmo, qui, il decorso caratteristico del diagramma del dolore, né di quello della gioia.

«Per un secondo sentì un violento dolore». - Perché suona strano il dire: «Per un secondo sentì una pena profonda»? Solo perché una cosa del genere accade così raramente? Ma tu non provi la pena ora? («Ma tu non giuochi a scacchi ora?») La risposta può essere affermativa, ma questo non rende il concetto della pena più simile al concetto di una sensazione. - Per parlar propriamente, la domanda aveva un carattere temporale e personale; non era la domanda logica che volevamo porre.

«Devi sapere che ho paura».

«Devi sapere che davanti a questa cosa inorridisco». Sì, queste cose possono anche dirsi in tono sorridente.

E tu vuoi dirmi che non sente quello che dice di sentire? In quale altro modo lo sa? - Ma anche se, con le sue parole, ti comunica veramente qualcosa, non lo impara dalle sue sensazioni.

Pensa, infatti, alle sensazioni provocate dai gesti di paura: anche le parole «provo orrore di questa cosa» sono un tale gesto; e se, pronunciandole le odo, e le sento, questo rientra fra quelle altre sensazioni. Ma perché, allora, il gesto inespresso deve fondare il gesto espresso in parole?

II

Dicendo: «Quando l'ho udita, quella parola significava per me...» si riferisce a un punto nel tempo e a un modo di impiego della parola.

(Quello che non afferriamo è, naturalmente, questa combinazione.).

E l'espressione «Allora volevo dire...» si riferisce a un punto nel tempo e a un'azione.

Io parlo dei riferimenti essenziali delle espressioni per differenziarli dalle altre particolarità del nostro modo di esprimerci. E all'esprimersi sono essenziali quei riferimenti che ci permetterebbero di tradurre un modo di espressione, che altrimenti ci è estraneo, in questa forma, che ci è familiare.

Chi non fosse in grado di dire: la parola «da» può essere una voce verbale o una preposizione[28], o di costruire proposizioni in cui questa parola sia ora l'una, ora l'altra cosa, non potrebbe venire a capo di semplici esercizi scolastici. Ma questo non si richiede a uno scolaro: concepire la parola in questo o in quest'altro modo, indipendentemente da un contesto, oppure riferirci come l'ha concepita.

Le parole «la rosa è rossa» sono prive di senso, se la parola «è» ha il significato di «è eguale». - Questo vuol forse dire che se pronunci quella proposizione e, dicendo «è», intendi il segno di eguaglianza, il senso per te si dissolve? Prendiamo una proposizione e spieghiamo a un amico il significato di ciascuna delle parole che la compongono; in questo modo egli impara ad applicare le parole, e quindi anche quella proposizione. Se invece di una proposizione avessimo scelto una successione di parole priva di senso, il nostro amico non avrebbe imparato ad applicarla. E se si definisce la parola «è» come segno di eguaglianza, allora il nostro amico non impara a impiegare la proposizione «la rosa è rossa».

E tuttavia c'è qualcosa di corretto anche nel “dissolversi del senso”. Si trova in quest'esempio: Si potrebbe dire a un tizio: Se vuoi dare un'espressione sensata al grido «Via, via!»[29] non devi pensare a una via quando pronunci queste due parole! L'avere l'esperienza vissuta di un significato e l'avere l'esperienza vissuta di un'immagine mentale. «In entrambi i casi si ha l'esperienza vissuta di qualcosa», si vorrebbe dire, «soltanto si esperiscono cose diverse. Alla coscienza viene presentato un contenuto diverso - un contenuto diverso le sta di fronte». Qual è il contenuto dell'esperienza vissuta di una rappresentazione? Si risponde con un'immagine o con una descrizione.

E che cos'è il contenuto dell'esperienza vissuta di un significato? Non so come rispondere. Se quell'espressione ha un senso qualsiasi, esso consiste in questo: che i due concetti stanno tra loro in un rapporto simile a quello che intercorre tra "rosso" e "blu" ; e questo è falso.

Si può tener ferma la comprensione di un significato come si tien ferma un'immagine mentale? Se cioè un significato della parola mi viene in mente di colpo, - può anche rimaner fermo davanti alla mia mente? «L'intero progetto mi venne in mente tutto d'un colpo e così rimase per cinque minuti». Perché quest'espressione suona strana? Preferiamo credere: ciò che ci è balenato alla mente e ciò che è rimasto fermo davanti a noi non possono essere la stessa cosa.

Ho esclamato: «Adesso ce l'ho!» - È stato un sussulto improvviso: allora ero in grado di esporre l'intero progetto nei suoi particolari. Che cosa mi sarebbe dovuto stare dinanzi? Forse un'immagine. Ma «Adesso ce l'ho» non voleva dire che avevo l'immagine.

Un tizio, alla cui mente si è presentato il significato di una parola, e non l'ha poi dimenticato, può ora applicare la parola in questo modo.

Colui al quale il significato è venuto in mente, ora lo conosce, e il venire in mente era l'inizio del conoscere. Allora, come mai somiglia all'esperienza vissuta di un'immagine mentale? Quando dico: «Il signor Lombardo non è un lombardo»^[30], intendo il primo «Lombardo» come nome proprio, il secondo come nome comune. Dunque, quando odo o pronuncio il primo «Lombardo», nella mia mente deve accadere qualcosa di diverso da quello che accade quando odo o pronuncio il secondo? (A meno che non pronunci la proposizione "pappagallescamente".) Prova a intendere il primo «lombardo» come nome comune, e il secondo come nome proprio! Come si fa? Quando io lo faccio, strizzo gli occhi per lo sforzo, perché, mentre pronuncio ciascuna delle due parole, tento di rappresentarmi il loro giusto significato. - Ma mi rappresento il significato di queste parole anche quando le pronuncio secondo il loro uso ordinario? Quando enuncio la proposizione invertendo i significati delle parole, per me il senso della proposizione si dissolve. - Ebbene, si dissolve per me, ma non per quello a cui faccio la comunicazione. Allora che male c'è? - «Ma anche quando enuncio la proposizione nel modo solito, accade qualcos'altro di ben definito». - Ciò che accade non è quel "rappresentarsi il significato".

III

Che cosa fa della mia rappresentazione di lui una rappresentazione di lui? Non la somiglianza dell'immagine.

La stessa questione, che si pone a proposito della rappresentazione, si pone anche a proposito dell'espressione: «Ora lo vedo vivamente davanti a me». Che cosa fa di questa espressione un'espressione su lui? - Nulla che si trovi in essa, o che accada simultaneamente a quest'espressione (qualcosa che "le sta dietro"). Se vuoi sapere che cosa ha inteso dire, chiediglielo! (Può anche darsi che davanti alla mia mente compaia un viso, e che io lo possa addirittura disegnare, senza sapere a quale persona appartenga, o dove l'abbia visto.).

Ma supponi che, mentre rappresenta, o invece di rappresentare, qualcuno disegni, anche soltanto con un dito, nell'aria. (Potremmo chiamarla «rappresentazione motoria».) In questo caso si potrebbe chiedere: «Chi rappresenta, questo?» E sarebbe la sua risposta a decidere. - É proprio come se avesse dato la descrizione in parole; e questa descrizione, appunto, può anche stare in luogo della rappresentazione.

IV

«Credo che soffra». -- Credo anche che non sia una macchina? Solo vincendo una certa riluttanza potrei pronunciare la parola in entrambi questi contesti.

(Oppure è così: credo che soffra; sono sicuro che non è una macchina? Insensato!) Immagina che, parlando di un amico, io dica: «Non è una macchina». - Che informazione vien data, qui, e per chi, sarebbe un'informazione? Per un uomo che incontra l'altro in circostanze normali? Che informazione potrebbe dargli, quello che dico? (Al massimo che il mio amico si comporta sempre come un uomo e non, qualche volta, come una macchina.).

«Io credo che egli non sia una macchina» non ha proprio nessun senso, così sui due piedi.

Il mio atteggiamento nei suoi confronti è un atteggiamento nei confronti dell'anima. Io non sono dell'opinione che egli abbia un'anima.

La religione insegna che l'anima può sussistere quando il corpo si è dissolto. Comprendo quello che insegna? - Naturalmente lo comprendo -- e posso immaginare diverse cose, al proposito. Si sono anche dipinti quadri che rappresentano queste cose.

E perché un quadro del genere dovrebbe essere soltanto una riproduzione imperfetta del pensiero espresso in parole? Perché non dovrebbe rendere il medesimo servizio che rende la dottrina espressa in parole? E ciò che importa è proprio il servizio che esso rende.

Se in noi può imprimersi l'immagine del pensiero che ha luogo nella nostra testa, perché non può anche imprimersi, ancor più profondamente, quella del pensiero che ha luogo nell'anima? Il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana.

E che dire di un'espressione del genere: «Quando l'hai detto l'ho capito col cuore»? Pronunciandola indichiamo il cuore. E forse questo gesto non s'intende? Naturalmente.

Oppure si è consapevoli di usare soltanto un'immagine? Certamente no.

- Non è un'immagine che noi abbiamo scelto, non è una similitudine. E tuttavia è un'espressione figurata.

Immagina di osservare il movimento di un punto (per esempio di un punto luminoso su uno schermo). Importanti conclusioni, dei tipi più differenti, si possono trarre dal comportamento di questo punto! E quante cose si possono osservare a proposito di questo comportamento! - La traiettoria del punto, e certe caratteristiche riguardanti la sua misura (per esempio ampiezza e lunghezza d'onda), o la velocità, e la legge secondo cui la sua traiettoria varia, o il numero e la posizione dei punti nei quali varia in modo discontinuo, o la curvatura della traiettoria in questi punti, e innumerevoli altre cose. - E ciascuno di questi tratti del comportamento potrebbe essere l'unico che ci interessa. Per esempio potrebbe esserci indifferente tutto ciò che riguarda il suo movimento, ad eccezione del numero delle evoluzioni che compie in un tempo determinato. E se non uno soltanto, ma parecchi aspetti ci interessano, allora ciascuno di questi aspetti può darci una particolare informazione che differisce, nel suo genere, da tutte le altre. E così accade con il comportamento dell'uomo con le differenti caratteristiche di questo comportamento, che noi osserviamo.

Allora la psicologia tratta del comportamento, e non dell'anima? Che cosa annota lo psicologo? - Che cosa osserva? Non osserva forse il comportamento degli uomini, in particolare le loro espressioni? Ma queste non concernono il comportamento.

«Mi accorsi che era di malumore». É un'osservazione sul comportamento o su uno stato d'animo? («Sembra che il cielo minacci pioggia»: tratta del presente o del futuro?) Di tutt'e due le cose, ma non dell'una accanto all'altra, bensì dell'una attraverso l'altra.

Il medico domanda: «Come si sente il paziente?» L'infermiera risponde: «Si lamenta». Un resoconto del suo comportamento. Ma è veramente necessario che sorga la questione se questo lamentarsi sia davvero genuino, se sia davvero l'espressione di qualcosa? Non potrebbero, per esempio, trarre la conclusione: «Se si lamenta dobbiamo dargli ancora dell'analgesico» - senza con questo tacere nessun termine medio? Quello che conta non è forse il servizio al quale mettono la descrizione del comportamento? «Ma allora costoro introducono, appunto, una tacita presupposizione».

Allora lo svolgimento del nostro giuoco linguistico riposa sempre su una tacita presupposizione.

Descrivo un esperimento psicologico: l'apparato, le domande dello sperimentatore, le azioni e le risposte del soggetto - e poi dico che si

tratta della scena di un lavoro teatrale. - Ora tutto è cambiato. Si dirà: Se quest'esperimento fosse descritto, nello stesso modo, in un libro di psicologia, allora la descrizione del comportamento verrebbe intesa appunto come l'espressione di qualcosa di mentale, perché si presuppone che il soggetto non ci prenda in giro, che non abbia imparato a memoria le risposte, e molte altre cose del genere. - Facciamo dunque una presupposizione? Ci esprimeremmo davvero così: «Naturalmente, faccio la presupposizione che...»? - Oppure non lo facciamo soltanto perché l'altro lo sa già? Dove sussiste un dubbio non sussiste una presupposizione? E il dubbio può venire a mancar del tutto. Il dubitare ha un termine.

Qui le cose stanno come con il rapporto: oggetto fisico e impressione sensibile. Qui abbiamo due giuochi linguistici, e le loro relazioni reciproche sono complicate. - Se si vogliono ridurre queste relazioni a una formula semplice, si fallisce.

VI

Immagina che qualcuno ti dica: ogni parola a noi familiare - di un libro, per esempio - è già circondata, nel nostro spirito, da un'atmosfera, da un "alone" di impieghi appena accennati.

- Come se ciascuna delle figure di un quadro fosse circonfusa anche da scene sfumate e vaporose disegnate, per così dire, in un'altra dimensione, e noi vedessimo, qui, le figure inserite in altri contesti. - Soltanto, prendiamo sul serio questa supposizione! Perché si vede che essa non è in grado di spiegare l'intenzione.

Cioè, se le cose stanno così, se le possibilità dell'impiego d'una parola ci fluttuano davanti, vaporose, quando l'udiamo o la pronunciamo, - se le cose stanno così, questo vale soltanto per noi. Ma noi ci intendiamo con gli altri senza sapere se anche loro hanno queste esperienze vissute.

Che cosa obietteremmo a uno che ci comunicasse che, per quanto riguarda lui, il comprendere è un processo interno? -- Che cosa gli obietteremmo se dicesse che per lui il saper giocare a scacchi è un processo interno? - Che, quando vogliamo sapere se sa giocare a scacchi, nulla di quanto accade in lui ci interessa. - E se ci rispondesse che tuttavia a noi interessa proprio questo: - se è capace di giocare a scacchi, - allora dovremmo richiamare la sua attenzione, da un lato, sui criteri che ci proverebbero la sua capacità, e dall'altro sui criteri riguardanti gli "stati interni".

Anche se uno avesse una determinata capacità solo quando, e solo fin quando, sente qualcosa di determinato, il sentimento non sarebbe la capacità.

Il significato non è l'esperienza vissuta che accompagna l'udire una parola o il pronunciarla, e il senso della proposizione non è il complesso di queste esperienze vissute. - (In che modo il senso della proposizione: «Io non l'ho ancora visto» si compone dei significati delle sue parole?) La proposizione è composta di parole, e questo basta.

Si direbbe che ogni parola può bensì avere un carattere differente in differenti contesti, ma che tuttavia essa ha sempre un carattere - una fisionomia. Essa ci guarda. - Ma anche un viso dipinto, ci guarda.

Sei sicuro che esista un sentimento del se; non di più? Hai provato a pronunciare la parola nei contesti più diversi e svariati? Quando, per esempio, lo richiede la cadenza principale della proposizione, e quando lo richiede la parola successiva.

Immagina che abbiamo trovato un uomo che, parlando del suo

sentimento delle parole, ci dice di provare lo stesso sentimento alle parole «se» e «ma». Potremmo non credergli? Forse una cosa del genere ci sorprenderebbe. «Costui non giuoca affatto il nostro giuoco», diremmo. Oppure anche: «Costui è un altro tipo d'uomo».

Se il nostro amico impiegasse le parole «se» e «ma» come le impieghiamo noi, non crederemmo che le comprende come le comprendiamo noi? Si fraintende la natura dell'interesse psicologico del sentimento del se, quando lo si considera come l'ovvio correlato di un significato; piuttosto, lo si deve vedere in un contesto diverso - nel contesto delle particolari circostanze in cui si presenta.

Non proviamo mai il sentimento del se quando non pronunciamo la parola «se»? In ogni caso, è degno di nota se questa è l'unica causa che produce tale sentimento. E lo stesso vale, in generale, per l'"atmosfera" di una parola: - perché si considera così ovvio che solo questa parola abbia quest'atmosfera? Il sentimento del se non è un sentimento che accompagna la parola «se».

Il sentimento del se dovrebbe essere paragonato al particolare "sentimento" che una frase musicale fa nascere in noi. (Talvolta un tale sentimento si descrive dicendo: «A questo punto è come se si tirasse una conclusione», oppure «Vorrei dire "dunque..." », oppure «A questo punto vorrei sempre fare un gesto -" e lo si fa.).

Ma non si può scindere questo sentimento dalla frase? E tuttavia esso non è la frase stessa; infatti uno può udire la frase senza provare questo sentimento.

È simile in questo all'"espressione" con la quale si suona la frase? Diciamo che questo passaggio fa nascere in noi un sentimento del tutto particolare. Lo canticchiamo tra noi e facciamo un certo movimento; forse proviamo anche una qualche sensazione particolare. Ma tutte queste cose che accompagnano il nostro canticchiare il movimento, la sensazione - non le riconosceremmo affatto se fossero situate in un contesto diverso. Sono assolutamente vuote, tranne appunto quando canticchiamo quel certo passaggio.

«Canto questo passaggio dandogli un'espressione del tutto particolare».

Quest'espressione non è qualcosa che si possa scindere dal passaggio. È un altro concetto. (Un altro giuoco.).

L'esperienza vissuta è questo passaggio, suonato in questo modo (così, come lo sto suonando; una descrizione potrebbe soltanto darmi qualche indicazione).

L'atmosfera che non può separarsi dalla cosa, - dunque non è una atmosfera.

Le cose intimamente associate, che sono state associate, sembrano adattarsi reciprocamente. Ma come può sembrare una cosa del genere? come si manifesta questa sembianza di adattamento? Forse

così: non possiamo immaginare che l'uomo, che ha questo nome, questa fisionomia, questa scrittura, non abbia prodotto queste opere ma, per esempio, ne abbia prodotte altre completamente diverse (quelle di un altro grand'uomo).

Non possiamo immaginarlo? Vogliamo provare? Le cose potrebbero andare così: Sento dire che un pittore sta dipingendo un quadro che ha come soggetto «Beethoven mentre compone la Nona sinfonia». Potrei facilmente immaginare che cosa si dovrebbe vedere in un quadro simile. Ma immaginiamo che qualcuno voglia rappresentare l'aspetto che ha Goethe mentre compone la Nona sinfonia. Qui non saprei immaginare nulla che non sia sgradevole e ridicolo.

VII

C'è gente che al suo risveglio ci racconta certi avvenimenti (sono stati in questo o in quell'altro posto, ecc.). Ora noi gli insegniamo l'espressione «ho sognato», che precede la narrazione. Poi qualche volta chiedo: «Hai sognato qualcosa, questa notte?» e ottengo una risposta affermativa o una risposta negativa; qualche volta la narrazione di un sogno, qualche altra volta nessuna narrazione. Questo è il giuoco linguistico. (Il presupposto è che io, per parte mia, non sogni. Ma allora non ho mai neppure il sentimento di una presenza invisibile. Altri ce l'hanno e io posso interrogarli a proposito delle loro esperienze.).

Devo dunque fare un'assunzione a proposito della questione se la gente sia stata ingannata dalla propria memoria oppure no; se durante il sonno abbia effettivamente avuto davanti agli occhi quest'immagine, oppure se gli sia soltanto sembrato di averla avuta, dopo il risveglio? E quale senso ha questa questione? - E quale interesse?! Ce la poniamo sempre, quando qualcuno ci racconta il suo sogno? E se non ce la poniamo, - è perché siamo sicuri che la sua memoria non l'avrà ingannato? (E supponiamo che ci sia un uomo con una memoria particolarmente cattiva. -) E questo vuol dire che è comunque insensato porre la domanda se il sogno avvenga effettivamente durante il sonno, o se invece non sia che un fenomeno della memoria di chi si è svegliato? Dipenderà dall'impiego che si fa della domanda.

«Sembra che lo spirito possa conferire significato alla parola» non è come se dicessi: «Sembra che nel benzolo l'atomo di carbonio si trovi sul vertice di un esagono»? Ma questo non è certo un sembrare. É un'immagine.

L'evoluzione degli animali superiori e degli uomini e il risvegliarsi della coscienza a un determinato livello.

L'immagine è pressappoco questa: Nonostante tutte le vibrazioni dell'etere che lo riempiono, il mondo è buio. Ma un giorno un uomo apre il suo occhio che vede. E si fa chiaro.

In primo luogo il nostro linguaggio descrive un'immagine. Che cosa si debba fare di quest'immagine, in qual modo la si debba impiegare, rimane oscuro. Ma è chiaro che, se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l'immagine. Ma l'immagine sembra risparmiarci questa fatica; allude già a un impiego determinato. Così si beffa di noi.

VIII

«Le mie sensazioni cinestetiche mi informano sui movimenti e le posizioni delle mie membra».

Imprimo al mio indice un leggero movimento pendolare, di piccola ampiezza. Me ne accorgo a mala pena, o non me ne accorgo affatto. Forse lo avverto alla punta del dito, sotto forma di una leggera tensione. (Non lo avverto affatto nella giuntura.) E questa sensazione mi dà informazioni sul movimento? - infatti posso descrivere questo movimento con esattezza.

«Certo che devi provarla, questa sensazione, altrimenti non sapresti (senza vederlo) in che modo il tuo dito si muova». Ma «saperlo» vuol dire soltanto: essere in grado di descriverlo. - Io posso soltanto indicare la direzione da cui proviene un suono, perché esso colpisce un orecchio più forte di quanto non colpisca l'altro; ma non lo sento nelle orecchie; e tuttavia esso provoca i suoi effetti: io "so" da quale direzione il suono proviene; per esempio, guardo in quella direzione.

E la stessa cosa si può dire dell'idea che dev'essere una caratteristica della sensazione di dolore a informarci in qual parte del corpo essa si verifichi; e una caratteristica dell'immagine della memoria a dirci in quale istante del tempo essa cada.

Una sensazione può darci informazioni sul movimento o sulla posizione di un membro. (Chi, per esempio, non sa se il suo braccio sia teso nello stesso modo in cui lo fanno le persone normali, può accorgersene quando sente un acuto dolore al gomito.) - E così anche il carattere di un dolore può informarci sul luogo in cui la lesione si trova. (E l'ingiallimento di una fotografia può dircene l'età.).

Qual è il criterio in base al quale posso dire che un'impressione sensibile mi dà informazioni sulla forma e sul colore? Quale impressione sensibile? Ebbene, questa: la descrivo a parole, oppure per mezzo di un'immagine.

E ora: che cosa senti quando le tue dita si trovano in questa posizione? «Come si deve definire una sensazione? É qualcosa di particolare, di indefinibile». Tuttavia si deve ben poter imparare l'uso delle parole! Io vado in cerca della distinzione grammaticale.

Ma adesso lasciamo da parte la sensazione cinestetica! - Voglio descrivere a un amico una sensazione e gli dico: «Fa. così: proverai quella sensazione», e così dicendo sollevo il mio braccio o il mio capo fino a far loro assumere una posizione particolare. Ebbene, è questa la descrizione di una sensazione? E quando dirò che il mio amico ha capito di quale sensazione intendevo parlare? - Dopo di ciò egli dovrà

dare un'ulteriore descrizione della sensazione. E di che tipo dev'essere? Dico: «Fa. così e la proverai». Non può sorgere un dubbio, a questo punto? Non devono esserci dubbi quando si intende una sensazione? Questa cosa ha quest'aspetto così; quest'altra ha questo gusto così; quest'altra sente così.

«Questa cosa» e «così» devono essere spiegati in modi differenti.

Per noi una “sensazione” presenta un interesse ben determinato. E in questo interesse rientrano, per esempio, il “grado della sensazione”, il suo “luogo”, la possibilità che una sensazione sia sommersa dall'altra.

(Se a un movimento si accompagna un dolore molto intenso, così da sommergere ogni altra sensazione più lieve che proviamo in quello stesso posto, sarai per questo incerto di aver effettivamente compiuto questo movimento? Può darsi che ciò ti induca a sincerartene con gli occhi?).

IX

Chi osserva le proprie pene, con quale senso le osserva? Con un senso particolare; un senso che sente le pene? Allora quando le osserva le sente diversamente? E quali pene osserva? Quelle che ci sono solo mentre vengono osservate? L'osservare non produce l'osservato. (Questa è una determinazione concettuale.).

Oppure: Io non "osservo" ciò che si origina soltanto in seguito all'osservazione. L'oggetto dell'osservazione è un'altra cosa.

Ieri quando mi toccavano sentivo ancora dolore; oggi non lo sento più.

Oggi sento il dolore soltanto quando ci penso (cioè, in certe circostanze).

La mia pena non è più la stessa: un ricordo che ancora l'anno scorso mi era insopportabile, oggi non lo è più.

Questo è il risultato di un'osservazione.

Quando si dice che qualcuno osserva? All'incirca: Quando questo qualcuno si mette in una posizione favorevole per ricevere certe impressioni, al fine (per esempio) di descrivere quello che esse gli insegnano.

Qualcuno che fosse stato addestrato a emettere un suono particolare alla vista di un oggetto rosso, un altro suono alla vista di un oggetto giallo, e così via per gli altri colori, emettendo quei suoni non descriverebbe ancora gli oggetti secondo il loro colore. Anche se ci aiuterebbe a darne una descrizione. Una descrizione è una raffigurazione di una distribuzione in uno spazio (per esempio del tempo).

Lascio vagare il mio sguardo per una camera: improvvisamente esso cade su un oggetto di uno sgargiante color rosso, e dico «rosso!» - con ciò non ho dato nessuna descrizione.

Le parole «Ho paura» sono la descrizione di uno stato d'animo? Io dico: «Ho paura»; l'altro mi chiede: «Che cos'era il tuo? un grido di angoscia? Oppure vuoi farmi sapere come ti senti? O è una considerazione sul tuo stato attuale?» - Potrei sempre dargli una risposta chiara? Potrei non dargli mai una risposta? Si possono immaginare le cose più diverse; per esempio: «No, no! Ho paura!» «Ho paura. Purtroppo devo ammetterlo».

«Ho ancora un po. di paura, ma non tanta come prima».

«In fondo ho ancora paura, anche se non voglio ammetterlo neanche a me stesso».

«Mi angustio con ogni sorta di pensieri paurosi».

«Ho paura, - e dire che adesso non dovrei averne!» A ciascuna di queste proposizioni è adatto un tono di voce particolare; a ciascuna è adatto un contesto diverso.

Si potrebbero immaginare uomini i quali pensano, per così dire, in un modo ancor più preciso di quanto non pensiamo noi, e impiegano diverse parole dove noi ne impieghiamo soltanto una.

Ci chiediamo: «Che cosa significa, propriamente, “ho paura” e qual è il mio scopo nel pronunciare queste parole?» E, naturalmente, non ci viene nessuna risposta. O ce ne viene una che non soddisfa.

La questione è: «In quale tipo di contesto si trova?» Quando voglio rispondere alle domande: «Qual è il mio scopo?», «A che cosa penso quando dico così?» ripetendo l'espressione della paura, e nello stesso tempo osservando me stesso come se osservassi la mia anima con la coda dell'occhio, non mi viene nessuna risposta. È bensì vero che in un caso concreto potrei chiedere: «Perché ho detto questo? A che cosa miravo, dicendolo?» - e potrei anche rispondere a questa domanda; ma non sulla base dell'osservazione dei fenomeni che accompagnano il parlare.

E la mia risposta completerebbe, parafraserebbe, l'espressione che l'ha preceduta.

Che cos'è la paura? Che cosa significa «aver paura»? Se volessi definirla con una sola indicazione dovrei recitare la paura.

Potrei anche rappresentare [darstellen] la speranza, in questo modo? Difficilmente. O la credenza? Descrivere il mio stato d'animo (per esempio di paura): lo faccio in un determinato contesto. (Allo stesso modo che una determinata azione è un esperimento soltanto quand'è inserita in un determinato contesto.).

Allora è così sorprendente che io impieghi la medesima espressione in giuochi differenti? E qualche volta, anche, per così dire, tra i due giuochi? E parlo sempre con un intento ben definito? - E se no, è senza senso quello che dico? Quando, in un'orazione funebre, diciamo «Piangiamo il nostro...», è certo che queste parole devono dare espressione al nostro cordoglio, non già comunicare qualcosa ai presenti.

Ma se le pronunciassimo mentre preghiamo su una tomba, sarebbero una specie di comunicazione.

Il problema, tuttavia, è questo: Il grido, che non si può chiamare una descrizione, che è più primitivo di qualsiasi descrizione, adempie tuttavia all'ufficio di descrizione della vita dell'anima.

Un grido non è una descrizione.

Tuttavia ci sono passi intermedi. E le parole: «Ho paura» possono essere più o meno vicine a un grido. Possono essere molto vicine a un grido, ma possono anche esserne totalmente lontane.

Tuttavia non sempre diciamo che uno si lagna, perché dice di

provar dolore. Così le parole: «Sento dolore» possono essere un lamento, ma possono anche essere qualcosa di diverso.

Ma se non sempre le parole «Ho paura» sono simili a un lamento, e tuttavia qualche volta lo sono, perché dovrebbero sempre essere la descrizione di uno stato d'animo?

Come si è arrivati a usare un'espressione come «Io credo...»? Forse un bel giorno la nostra attenzione si è soffermata su un certo fenomeno (il fenomeno del credere)? Abbiamo osservato noi stessi e gli altri, e così abbiamo scoperto il credere? Il paradosso di Moore[31] si può enunciare così: L'espressione «Io credo che le cose stiano così» viene impiegata in modo analogo all'asserzione «Le cose stanno così»; e tuttavia l'ipotesi: io credo che le cose stiano così non viene impiegata in modo analogo all'ipotesi che le cose stiano così.

Sembra infatti che l'asserzione «Io credo» non sia l'asserzione di ciò che l'ipotesi «io credo» assume! Analogamente: L'enunciato «Io credo che pioverà» ha un senso simile (cioè, un impiego analogo) a quello di: «Pioverà», ma «Quel giorno credevo che sarebbe piovuto» non ha un senso simile a quello di: «Quel giorno è piovuto».

«Ma sicuramente l'espressione “Io credevo”, riferita al passato, dice esattamente la stessa cosa che dice l'espressione “Io credo” riferita al presente!» - Sicuramente 0-1o ha, rispetto a -1, lo stesso significato che ¹1 ha rispetto a 1! Questo non vuol dire proprio nulla.

«In fondo, con le parole “Io credo...” descrivo il mio stato d'animo - ma qui questa descrizione è, indirettamente, un'asserzione dello stesso fatto creduto». - Così pure, in certe circostanze, descrivo una fotografia per descrivere l'oggetto che essa riproduce.

Ma allora devo anche essere in grado di dire che la fotografia è una buona riproduzione. Dunque anche: «Io credo che piovà, e posso fidarmi della mia credenza. Dunque mi fido». - In questo caso la mia credenza sarebbe una specie di impressione sensibile.

Si può non prestar fede ai propri sensi, ma non si può non prestar fede alla propria credenza.

Se ci fosse un verbo col significato di “credere falsamente”, esso non potrebbe, sensatamente, avere la prima persona del presente indicativo.

Non pensare che sia ovvio il fatto che i verbi «credere», «desiderare», «volere», presentano tutte le forme grammaticali di «tagliare», «masticare», «correre». Al contrario: si tratta di una cosa molto strana.

Il giuoco linguistico del comunicare può essere rigirato in modo che la comunicazione sia destinata non già a dare informazioni sul suo oggetto a colui che la riceve, ma a darne su colui che la fa.

Questo accade, per esempio, quando un maestro interroga uno scolaro. (Si può misurare per mettere alla prova il regolo.).

Supponiamo che io introduca un'espressione - per esempio: «Io credo...» - in questo modo: Essa deve venire premessa alle comunicazioni, quando queste servono a dare informazioni su colui che le reca.

(Dunque non è necessario che all'espressione si accompagni l'insicurezza. Ricorda che l'insicurezza dell'asserzione si può esprimere anche all'impersonale: «Potrebbe arrivare oggi».) - «Io credo...», e così non è" sarebbe una contraddizione.

«Io credo...» illumina il mio stato.

Da quest'espressione si possono trarre conclusioni riguardanti il mio comportamento. Dunque qui c'è una somiglianza con le espressioni dei moti dell'animo, dell'umore, ecc.

Ma se «Io credo che sia così» getta luce sul mio stato, allora la getta anche l'asserzione «È così». Infatti il segno «Io credo» non può farlo: al massimo può dare un'indicazione al proposito.

Un linguaggio in cui «Io credo che sia così» viene espresso soltanto dal tono dell'asserzione «È così». Qui, invece di: «Egli crede» si dice: «Egli è propenso a dire...» C'è anche l'ipotesi (al congiuntivo) «Supponendo che io sia disposto, eccetera», ma non esiste una espressione: «Io sono propenso a dire».

In questo linguaggio il paradosso di Moore non esisterebbe; al suo posto ci sarebbe invece un verbo che manca di una forma.

Ma ciò non dovrebbe sorprenderci.

Pensa a questo: che possiamo predire le nostre azioni future, esternando la nostra intenzione.

Io dico di un altro «Sembra che egli creda...» e gli altri lo dicono di me.

Ora, perché non dico mai la stessa cosa di me, anche quando gli altri la dicono a ragione? - Forse non mi vedo e non mi odo? - Lo si può dire.

«Sentiamo la convinzione in noi stessi; non la deduciamo dalle nostre parole o dal tono con cui sono pronunciate». - È vero: Non si inferisce, dalle proprie parole, la propria convinzione; o le azioni che ne derivano.

«Sembra, qui, che l'asserzione "Io credo" non sia l'asserzione di ciò che l'ipotesi assume». - Dunque sono tentato di cercare una diversa coniugazione del verbo alla prima persona dell'indicativo presente.

Io la penso così: Il credere è uno stato dell'anima. Ha una durata; e tale durata è indipendente, per esempio, dalla durata della sua espressione in una proposizione.

Dunque è un tipo di disposizione di colui che crede. Me la rivelano, nell'altro, il suo comportamento, le sue parole. E precisamente, sia l'espressione «Io credo...» sia la sua semplice asserzione. - E per quanto riguarda me? In che modo, io, per parte

mia, riconosco la mia propria disposizione? Qui dovrei poter prestare attenzione a me stesso, come fanno gli altri: stare a sentire le mie parole, essere in grado di trarre conclusioni da esse! Il mio atteggiamento verso le mie proprie parole è completamente differente da quello degli altri.

Se solo potessi dire «Mi sembra di credere», potrei trovare quel modo di coniugare il verbo.

Se io udisi le parole che la mia bocca pronuncia, potrei dire che un altro parla per mia bocca.

«Giudicando da quello che dico, io credo questa cosa». Ebbene, è possibile immaginare circostanze in cui queste parole avrebbero senso.

E allora uno potrebbe anche dire: «Piove e io credo che non piova», oppure: «Mi sembra che il mio ego creda questa cosa, ma non è così». A questo scopo dovrei raffigurarmi un comportamento il quale indichi che per mia bocca parlavano due persone.

Già nell'ipotesi la linea è situata in modo diverso da quello che tu pensi.

Con le parole «Supponiamo che io creda...» tu presupponi già tutta quanta la grammatica della parola «credere», l'uso ordinario che ben conosci. - Tu non supponi uno stato di cose che, per così dire, sta davanti ai tuoi occhi in un'immagine non ambigua, così che puoi aggiungere a quest'ipotesi un'asserzione diversa da quella ordinaria. - Se l'impiego di «credere» non ti fosse già familiare non sapresti affatto che cosa assumi qui (cioè, per esempio, che cosa segua da un'assunzione del genere).

Pensa all'espressione «Io dico...», per esempio in: «Io dico che pioverà», che equivale semplicemente all'asserzione «Pioverà». «Egli dice che pioverà» vuol dire, pressappoco: «Egli crede che pioverà». «Supponiamo che io dica...» non vuol dire: Supponiamo che oggi piova.

Qui differenti concetti si toccano e percorrono insieme un tratto di strada. Ma non per questo si deve credere che le linee siano tutti cerchi.

Considera questa sballata proposizione: «Potrebbe piovere; ma non piove».

E qui dobbiamo guardarci dal dire: «Potrebbe piovere» significa, propriamente: credo che pioverà. Allora perché, viceversa, questo non dovrebbe voler dire quello? Non considerare un'asserzione esitante come un'asserzione di esitazione.

XI

Due impieghi della parola «vedere».

Il primo: «Che cosa vedi là?» «Vedo questa cosa» (segue una descrizione, un disegno, una copia).

Il secondo: «Vedo una somiglianza tra questi due volti» - colui al quale dico queste cose può vedere i due volti tanto distintamente quanto li vedo io.

L'importante: La categorica differenza tra i due "oggetti" del vedere.

L'uno può disegnare accuratamente i due volti; l'altro può notare, in questo disegno, quella somiglianza che l'altro non ha visto.

Osservo un volto, e improvvisamente noto la sua somiglianza con un altro.

Vedo che non è cambiato; e tuttavia lo vedo in modo diverso. Chiamo quest'esperienza «il notare un aspetto».

Le sue cause interessano lo psicologo.

A noi interessa il concetto, e il posto che esso occupa tra i concetti d'esperienza.

Si potrebbe immaginare che l'illustrazione (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, rappresentazione di un parallelepipedo) si trovi in molti luoghi di un libro, per esempio, di un trattato. Nel testo che accompagna questa figura si parla, ogni volta, di qualcosa di diverso: Una volta di un cubo di vetro, un'altra volta di una cassa aperta e capovolta; ora di un'intelaiatura di filo che ha questa forma; ora di tre tavole che formano un angolo solido. Ogni volta il testo dà un'interpretazione dell'illustrazione.

Ma potremmo anche vedere quest'illustrazione ora come l'una ora come l'altra cosa. Dunque l'interpretiamo; e la vediamo come l'interpretiamo.

Qui si vorrebbe forse rispondere: La descrizione, per mezzo di una interpretazione, dell'esperienza immediata, dell'esperienza vissuta del vedere, è una descrizione indiretta.

«Vedo questa figura come una cassa» vuol dire: ho una determinata esperienza vissuta visiva che si accompagna abitualmente con il fatto che interpreto quella figura come una cassa o con il fatto che vedo una cassa. Ma se volesse dire questo, dovrei saperlo. Dovrei essere in grado di riferirmi a quest'esperienza direttamente, e non soltanto indirettamente. (Così come non necessariamente devo parlare del rosso come del colore del sangue.).

La seguente figura, che ho preso da Jastrow[32], verrà chiamata,

in queste osservazioni, la testa L-A. La si può infatti vedere tanto come una testa di lepre quanto come una testa d'anatra.

(Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, disegno schematico interpretabile come teste di lepre se osservato verticalmente e come testa di anatra se osservato orizzontalmente).

E devo distinguere tra "l'essere continuamente in vista" di un aspetto e il suo "apparire improvvisamente".

Può darsi che, quando l'immagine mi è stata mostrata, io non vi abbia visto altro che la testa d'una lepre.

È utile, qui, introdurre il concetto di oggetto-immagine. Per esempio, la figura (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, disegno costituito da un cerchio e da tratti schematici al suo interno che richiamano l'immagine di un volto) si potrebbe chiamare un volto-immagine.

Sotto alcuni aspetti, con questa figura ho lo stesso rapporto che ho con il viso di un uomo. Posso studiarne l'espressione, reagire ad essa come reagisco all'espressione di un volto umano. Un bambino può parlare a uomini-immagine o ad animali-immagine; può trattarli come tratta i suoi pupazzi.

Potrei anche vedere la testa L-A di prima semplicemente come una lepre-immagine. Cioè: Se qualcuno mi avesse chiesto: «Che cos'è questo?» oppure «Che cosa vedi qui?», avrei risposto: «Una lepre-immagine». Se poi questo qualcuno mi avesse ancora chiesto che cos'è una lepre-immagine, gliel'avrei spiegato indicando ogni sorta di lepri-immagine; forse gli avrei anche mostrato una lepre autentica, avrei parlato della vita di quest'animale, o l'avrei imitato.

Alla domanda: «Che cosa vedi tu, qui?» non avrei risposto: «Ora lo vedo come una lepre-immagine». Avrei semplicemente descritto la mia percezione; non altrimenti che se le mie parole fossero state «Là vedo un cerchio rosso». Cionondimeno un altro avrebbe potuto dire di me: «Vede la figura come una L-immagine».

Il dire «Ora vedo questo come...» avrebbe per me tanto poco senso quanto il dire, dando un'occhiata a un coltello e a una forchetta: «Ora vedo queste cose come un coltello e una forchetta». Nessuno comprenderebbe quest'espressione. - Non più di quanto comprenderebbe quest'altra: «Per me, ora, questa cosa è una forchetta», o quest'altra: «Questa cosa può anche essere una forchetta».

E neanche la cosa che sta sulla tavola e che si riconosce come una posata, si prende per una posata: non più di quanto, mentre si mangia, si sia soliti tentare di muovere la bocca, o darsi da fare per muoverla.

Quando uno dice: «Per me ora questo è un volto», gli si può chiedere: «A quale trasformazione alludi?» Vedo due immagini: in una la testa L-A è circondata da lepri, nell'altra da anatre. Non noto la loro

identità.

Ne segue che vedo, tutt'e due le volte, qualcosa di diverso? - Questo ci dà una ragione per usare quest'espressione, qui.

«L'ho vista in un modo completamente diverso; non l'avrei mai riconosciuta!» Ebbene, questa è un'esclamazione. E ha anche una giustificazione.

Non avrei mai pensato di sovrapporre le due teste per confrontarle così.

Esse suggeriscono un altro tipo di confronto.

Non c'è neppure la più lontana somiglianza tra la testa vista in questo modo e la testa vista in quest'altro -- anche se sono congruenti.

Qualcuno mi fa vedere una lepre-immagine e mi chiede che cos'è; io dico: «Questa è una L». Non: «Adesso questa è una L». Comunico la percezione. - Mi fanno vedere la testa L-A e mi chiedono che cos'è; qui posso dire: «É una testa L-A». Ma posso anche reagire a questa domanda in un modo completamente diverso. - La risposta che è la testa L-A è ancora la comunicazione della percezione; la risposta «Ora è una L» non lo è. Se avessi detto «É una lepre» la duplicità mi sarebbe sfuggita e avrei comunicato la percezione.

Il cambiamento d'aspetto. «Senza dubbio diresti che ora l'immagine è completamente cambiata!» Ma che cosa è diverso? La mia impressione? La posizione che ho assunto? - Posso dirlo? - Descrivo il cambiamento, come una percezione; proprio come se l'oggetto fosse cambiato davanti ai miei occhi.

«Ora io vedo questo», potrei dire (indicando, per esempio, un'altra immagine). É la forma della comunicazione di una nuova percezione.

L'espressione del cambiamento d'aspetto è l'espressione di una nuova percezione, e, nel medesimo tempo, l'espressione della percezione che è rimasta immutata.

Improvvisamente vedo la soluzione di una figura-rebus. Dove prima c'erano rami, ora c'è una forma umana. La mia impressione visiva è mutata, e ora riconosco che non soltanto essa aveva colore e forma, ma anche una "organizzazione" perfettamente definita. - La mia impressione visiva è mutata; - com'era prima? Com'è ora? - Se la rappresento [darstellen] per mezzo di una copia esatta - e non è questa una buona rappresentazione? non si vede nessun cambiamento.

E soprattutto non dire: «La mia impressione visiva non è certo il disegno, ma questa cosa -- che non potrei mai indicare». - Certo, non è il disegno: ma non è neanche qualcosa che appartenga alla stessa categoria, che io porti dentro di me.

Il concetto di "immagine interna" è ingannevole, perché a modello di questo concetto si prende "l'immagine esterna" ; e tuttavia gli impieghi delle parole che denotano questi concetti non sono tra loro più simili di quanto non lo siano quelli di «segno numerico» e di

«numero». (E chi volesse chiamare il numero il “segno numerico ideale” potrebbe cagionare, così facendo, una confusione dello stesso tipo.).

Chi mette l’”organizzazione” dell’impressione visiva sullo stesso piano dei colori e delle forme, parte dall’impressione visiva come oggetto interno. In questo modo, quest’oggetto diventa una non-cosa [Unding]: una strana, vacillante struttura. Perché ora la somiglianza con l’immagine ne risulta perturbata.

Se so che ci sono differenti aspetti dello schema del cubo, e voglio sapere che cosa un altro veda, posso fare in modo che, oltre alla copia, egli faccia un modello di quello che vede, oppure che me lo indichi; anche se egli non sa affatto a che scopo io gli richieda due spiegazioni.

Ma con il cambiamento d’aspetto cambiano anche le cose. Ciò che prima, confrontato con la copia, poteva sembrare (o forse anche era) una determinazione inutile, ora diventa l’unica espressione possibile della sua esperienza vissuta.

E questo, da solo, toglie di mezzo il confronto dell’”organizzazione” con il colore e la forma nell’impressione visiva.

Se ho visto la testa L-A come L, ho visto queste forme e questi colori (e li riproduco esattamente) - e, oltre a ciò, ancora qualcosa del genere: e così dicendo indico un certo numero di lepri-immagine. - Questo rivela la differenza tra i concetti.

Il “vedere come...” non fa parte della percezione. E perciò è come un vedere e non è come un vedere.

Guardo un animale. Un amico mi chiede: «Che cosa vedi?» Rispondo: «Una lepre». - Vedo un paesaggio.

Improvvisamente salta fuori una lepre.

Esclamo: «Una lepre!» Entrambe queste cose - la comunicazione e l’esclamazione - sono l’espressione della percezione e dell’esperienza vissuta del vedere. Ma l’esclamazione lo è in un senso diverso da quello in cui lo è la comunicazione. Essa erompe da noi. Sta all’esperienza vissuta come il grido al dolore.

Ma poiché è la descrizione di una percezione, possiamo anche chiamarla l’espressione di un pensiero. -- Non necessariamente chi guarda l’oggetto deve pensare all’oggetto; invece, chi ha l’esperienza vissuta del vedere, di cui l’esclamazione costituisce l’espressione, pensa anche a quello che vede.

E perciò il balenare improvviso dell’aspetto ci appare metà come un’esperienza vissuta del vedere, metà come un pensiero.

Improvvisamente qualcuno vede davanti a sé un’apparizione che non riconosce (potrebbe essere un oggetto che costui conosce molto bene, ma sotto una luce o in una posizione inconsuete); il mancato riconoscimento dura forse soltanto pochi secondi. È corretto dire che quel tale ha un’esperienza vissuta del vedere diversa da quella di colui

che riconosce subito l'oggetto? Non potrebbe uno descrivere la forma sconosciuta, che gli appare all'improvviso, tanto esattamente quanto posso farlo io, a cui quella forma è familiare? E non è questa la risposta? - In generale, non sarà certo così. E anche la sua descrizione suonerà completamente diversa. (Io dirò, per esempio, «L'animale ha due lunghe orecchie»; l'altro dirà: «C'erano due lunghe appendici», e le disegnerà.).

Incontro un tizio che non ho più visto da anni; lo vedo chiaramente ma non lo riconosco. Improvvisamente lo riconosco: vedo nel suo volto mutato il volto d'un tempo. Credo che, se fossi capace di dipingere, ora lo ritrarrei diversamente.

Quando riconosco una mia conoscenza tra la folla, forse dopo aver guardato a lungo nella sua direzione - il mio è un modo particolare di vedere? È un vedere e un pensare? O un misto di vedere e di pensare - come sarei quasi tentato di dire? La questione è: Perché si vuol dire questo? La stessa espressione, che è anche la comunicazione di quello che si è visto, ora è un'esclamazione di riconoscimento.

Qual è il criterio dell'esperienza vissuta del vedere? - Quale dev'essere il criterio? La rappresentazione di ciò "che si è visto".

Il concetto di rappresentazione [Darstellung] di ciò che si è visto, come il concetto di copia, è molto elastico, e con esso il concetto di ciò che si è visto. Questi due concetti sono intimamente connessi. (E questo non vuol dire che siano simili.).

Come ci accorgiamo che gli uomini vedono in tre dimensioni? - Chiedo a un amico in che posizione è situato il terreno (quello là) che egli vede. «É in quella posizione?» (faccio un cenno con la mano) - «Sì». - «Come lo sai?» - «Non c'è nebbia, lo vedo molto chiaramente». - Non ci sono ragioni per far congetture. L'unica cosa per noi naturale è il rappresentare in tre dimensioni l'oggetto che abbiamo visto; per rappresentarlo sul piano, invece - sia che lo si voglia rappresentare con un disegno, sia che lo si voglia rappresentare a parole sono necessari un esercizio e un addestramento particolari. (La stranezza dei disegni infantili.).

Se uno vede un sorriso e non lo riconosce come tale, non lo comprende come tale, lo vede in modo diverso da uno che lo comprende? - Per esempio, lo imita in modo diverso.

Tieni capovolto il disegno di un viso e non potrai riconoscere l'espressione del viso. Forse potrai vedere che sorride, ma certamente non potrai sapere esattamente in che modo sorrida. Non puoi imitare il sorriso, o descrivere più esattamente il suo carattere.

E tuttavia può darsi che l'immagine capovolta sia una rappresentazione estremamente accurata del volto di un uomo.

La figura a) (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, rappresentazione schematica di una racchetta da ping-pong) è il

rivolto della figura b) (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, rappresentazione della stessa immagine capovolta). Così come la figura c) (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, rappresentazione speculare della parola "Gioia" in caratteri corsivi) è il rivolto della figura d) (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, la stessa parola scritta normalmente da sinistra a destra) ma tra la mia impressione di c) e la mia impressione di d) c'è, per così dire, una differenza diversa da quella che c'è tra l'impressione di a) e quella di b). Per esempio, d) sembra più ordinata di c). (Confronta un'osservazione di Lewis Carroll.) d) è facile da copiare, c) difficile.

Immagina che la testa L-A sia nascosta da un intrico di linee.

Improvvisamente la avverto nel quadro, semplicemente come una testa di lepre.

Più tardi guardo la stessa immagine e noto la stessa linea; ma questa volta vedo un'anatra, senza necessariamente sapere che è la stessa figura di prima. - Ebbene, quando più tardi vedo l'aspetto mutare, - posso dire che ora gli aspetti L ed A si vedono in un modo completamente diverso da quando li ho riconosciuti separatamente in mezzo all'intrico delle linee? No.

Ma il cambiamento provoca uno stupore che il riconoscimento non produceva.

Chi in una figura (1) cerca un'altra figura (2), e finalmente la trova, vede (1) in un modo nuovo. Non solo può darne un nuovo tipo di descrizione; ma quell'osservare era una nuova esperienza vissuta del vedere.

Ma non necessariamente accadrà che voglia dire: «Ora la figura (1) ha un aspetto completamente diverso; non somiglia affatto alla prima, anche se è congruente con essa!» Qui c'è un numero enorme di fenomeni tra loro affini e di possibili concetti.

Dunque la copia della figura è una descrizione incompleta della mia esperienza vissuta del vedere? No. Dipende dalle circostanze, se, e quali più dettagliate determinazioni siano necessarie. - Può essere una descrizione incompleta; se rimane ancora aperta qualche questione.

Naturalmente si può dire: Ci sono certe cose che cadono tanto sotto il concetto "lepre-immagine" quanto sotto il concetto "anatra-immagine". E una cosa del genere è un'immagine, un disegno. - Ma l'impressione non è quella dell'immagine di una lepre e, nel medesimo tempo, di un'anatra.

«Ciò che propriamente vedo dev'essere senza dubbio quello che l'azione dell'oggetto ha prodotto in me». - Allora ciò che viene prodotto in me è una specie di copia; qualcosa che a sua volta può essere visto di nuovo, che uno può avere dinanzi a sé.

Qualcosa di approssimativamente simile a una materializzazione.

E questa materializzazione è un che di spaziale, e deve potersi descrivere interamente per mezzo di concetti spaziali. Per esempio (se è un volto) può darsi che sorrida; tuttavia il concetto di amicizia non fa parte della rappresentazione [Darstellung] che se ne dà; ma le è estraneo (anche se può servire ad essa).

Se mi chiedi che cosa ho visto, potrò forse farti uno schizzo che te lo mostra. Ma nella maggior parte dei casi non potrò ricordare il modo in cui, mentre guardavo quell'oggetto, il mio sguardo si è spostato.

Il concetto "vedere" dà un'impressione confusa. Ebbene, è confuso. - Guardo il paesaggio: il mio sguardo spazia su di esso, vedo ogni sorta di movimenti, distinti e indistinti: questo si imprime chiaramente in me, quello soltanto in modo vago e impreciso. Come può apparirci totalmente sconnesso, quello che vediamo! E ora guarda che cosa vuol dire «descrizione di ciò che si è visto»! - Ma questo è proprio ciò che chiamiamo descrizione di ciò che si è visto. Non esiste un solo autentico caso regolare di una siffatta descrizione - e il resto, appunto, è ancora oscuro, in attesa di chiarificazione; o deve semplicemente essere spazzato in un angolo, come un rifiuto.

Qui corriamo l'enorme pericolo di voler fare distinzioni sottili. Proprio come quando si vuole definire il concetto di corpo fisico in termini di "ciò che si è effettivamente visto". - Piuttosto dovremmo accettare il giuoco linguistico di tutti i giorni e caratterizzare come tali le false esposizioni. Il giuoco linguistico primitivo, che viene insegnato al bambino, non ha bisogno di nessuna giustificazione. I tentativi di giustificazione devono essere rifiutati.

Considera, come esempio, gli aspetti del triangolo. Il triangolo (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, rappresentazione di un triangolo scaleno) può essere visto: come un buco triangolare, come un corpo, come un disegno geometrico; appoggiato sulla sua base, appeso per un vertice; come un monte, come un cuneo, come una freccia o come un indice; come un corpo capovolto, che (p. es') dovrebbe poggiare di solito sul cateto minore, come un mezzo parallelogrammo, e come diverse e svariate altre cose.

«Puoi pensare ora a questo ora a quello; puoi considerarlo una volta come questa cosa un'altra come quest'altra, e allora lo vedrai ora in questo modo ora in quest'altro». - In che modo, allora? Non esiste nessuna ulteriore determinazione.

Ma come è possibile che si veda una cosa conformemente a una interpretazione? - La domanda presenta la faccenda come un fatto strano; come se qui qualcosa fosse stato costretto in una forma che, propriamente, non gli si adatta. Ma qui nessuno ha spinto, o forzato nulla.

Quando sembra che una forma del genere non trovi posto tra altre forme, allora devi cercarla in un'altra dimensione. Se qui non c'è

posto, ce ne sarà sicuramente in un'altra dimensione.

(In questo senso neppure sull'asse reale c'è posto per i numeri immaginari. E questo vuol dire: l'applicazione del concetto di numero immaginario è meno simile a quello del concetto di numero reale, di quanto non ci riveli un'occhiata ai calcoli.

È necessario risalire fino all'applicazione; allora quel concetto trova un posto differente, un posto che, per così dire, nessuno si sarebbe sognato di trovare.).

E che dire di questa spiegazione: «Posso vedere una cosa come ciò di cui essa può essere l'immagine»? Vuol sicuramente dire: Nel cambiamento d'aspetto gli aspetti sono quelli che, in certe circostanze, la figura potrebbe durevolmente avere in un'immagine.

In un dipinto un triangolo può effettivamente stare in piedi, in un altro essere appeso, in un terzo rappresentare una cosa caduta a terra.

- In modo, cioè, che vedendolo io non dica: «Può anche rappresentare qualcosa che è caduto a terra», ma: «il bicchiere è caduto ed è in pezzi».

Così reagiamo all'immagine.

Potrei dire come dovrebbe essere fatta un'immagine per produrre quest'effetto? No. Ci sono, per esempio, stili pittorici che non mi comunicano nulla in questo modo immediato, ma che tuttavia comunicano qualcosa ad altri uomini. Io credo che qui l'abitudine e l'educazione abbiano da dire la loro.

Ora, che cosa vuol dire che nel quadro "vedo la sfera librarsi nell'aria"? Consiste solo nel fatto che questa descrizione è quella che mi viene in mente per prima, quella che trovo ovvia? No; potrebbe esserlo per diverse e svariate ragioni. Per esempio, potrebbe essere semplicemente la spiegazione tradizionale.

Ma qual è l'espressione per il fatto che non solo, per esempio, comprendo l'immagine in questo modo (so che cosa deve rappresentare), ma anche la vedo così? - Un'espressione del genere è: «La sfera sembra librarsi nell'aria», «La si vede librata nell'aria», oppure, anche - detto con un particolare tono di voce: «Si libra nell'aria!» Questa, dunque, è l'espressione per l'opinare. Ma non è impiegata come tale.

Qui non ci chiediamo quali siano le cause, e che cosa, in un caso particolare, produca quest'impressione.

Ed è un'impressione particolare? «Certamente, quando la sfera si libra nell'aria vedo qualcosa di diverso da quando la vedo semplicemente posata in qualche luogo». - Questo vuol dire, propriamente: Quest'espressione è giustificata! (Infatti, presa alla lettera, è soltanto una ripetizione.).

(E tuttavia la mia impressione non è neppure quella di una sfera che si libra effettivamente nell'aria. Ci sono specie diverse del "vedere

in tre dimensioni". - Il carattere tridimensionale di una fotografia e il carattere tridimensionale di quello che vediamo nello stereoscopio.).

«Ed è davvero un'altra impressione?» - Per rispondere a questa domanda vorrei chiedermi se in me esista effettivamente qualcosa di diverso. Ma come posso convincermene? -- Descrivo in modo diverso quello che vedo.

Certi disegni si vedono sempre come figure piane, altri, qualche volta o anche sempre, come corpi solidi.

Qui si vorrebbe dire: L'impressione visiva dei disegni visti come figure solide ha tre dimensioni: per essa lo schema del cubo (per esempio) è un cubo. (Infatti la descrizione dell'impressione è la descrizione di un cubo.).

E allora è degno di nota che la nostra impressione sia, per certi disegni, alquanto di piano, per certi altri alquanto di solido. Ci si chiede: «Dove andrà a finire?» Quando vedo l'immagine di un cavallo che galoppa - so soltanto che si intende questo tipo di movimento? È superstizione il dire che nell'immagine lo vedo galoppare? -- E galoppa anche la mia impressione visiva? Che cosa mi comunica uno che mi dica: «Ora lo vedo come...»? Quali conseguenze ha questa comunicazione? Che cosa posso farne? Spesso gli uomini associano colori con vocali. Può darsi che per qualcuno una vocale cambi colore quando viene ripetuta più e più volte. Per esempio, per lui a è "ora blu - ora rossa".

Potrebbe darsi che l'espressione «Ora lo vedo come...» non significasse, per noi, niente più che: «Per me ora a è rossa».

(Associato con osservazioni fisiologiche, anche questo cambiamento potrebbe diventare importante per noi.).

In un discorso su argomenti estetici, mi accade di usare le parole: «Devi vederlo così; è così che è inteso»; «Se lo vedi così, vedi dov'è l'errore»; «Devi sentire questa battuta come un'introduzione»; «Devi sentirla in questa chiave»; «Devi fraseggiarla in questo modo» (e quest'ultima espressione può riferirsi tanto al sentire quanto al suonare).

Supponiamo che la figura (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, rappresentazione di un parallelogrammo e di un rettangolo che hanno un lato in comune e sono attraversati da una retta) rappresenti un gradino convesso e venga impiegata nella dimostrazione di qualche procedimento tridimensionale. A questo scopo tracciamo la retta a facendola passare per il punto mediano delle due superfici. Ora, per uno che solo per brevi intervalli vedesse la figura in tre dimensioni, e ora la vedesse come un gradino concavo, ora come un gradino convesso, diventerebbe estremamente difficile seguire la nostra dimostrazione. E se per lui l'aspetto di figura piana si cambiasse in quello di figura solida, sarebbe esattamente come se,

durante la dimostrazione, gli indicassi oggetti completamente differenti.

Che cosa intendo quando, considerando un disegno in geometria descrittiva, dico: «So che questa linea fa di nuovo la sua apparizione qui, ma non sono in grado di vederla così»? Intendo semplicemente dire che non ho familiarità con l'operare su disegni, cosicché non mi ci "raccapezzo" troppo bene? - Ebbene, questa familiarità è certamente uno dei nostri criteri. Ciò che ci convince del fatto che vediamo il disegno in tre dimensioni è un certo modo di "raccapezzarsi". Certi gesti, per esempio, che indicano i rapporti nello spazio: sottili sfumature del comportamento.

Sul quadro vedo un belva trafitta da una freccia. La freccia l'ha colpita alla gola ed esce dalla nuca. Immagina che il quadro sia una silhouette.

Vedi la freccia - o soltanto sai che i due pezzi che vedi devono rappresentare le due estremità di una freccia? (Confronta la figura di Köhler, degli esagoni che si compenetrano l'un l'altro.).

«Senza dubbio questo non è vedere!» -- «Senza dubbio questo è vedere!» Entrambe queste affermazioni devono potersi giustificare concettualmente.

Questo è certamente vedere! - In che senso è vedere? «Il fenomeno, a tutta prima, sorprende, ma se ne troverà certo una spiegazione fisiologica». Il nostro non è un problema causale, ma un problema concettuale.

Se l'immagine della fiera trafitta o degli esagoni che si compenetrano l'un l'altro mi venissero mostrati soltanto per un attimo, e io dovessi poi descriverli, la mia descrizione sarebbe questa; se dovessi disegnarli, certamente ne farei una copia molto imperfetta; ma il mio disegno mostrerebbe ancora una fiera trafitta da una freccia, o due esagoni che si compenetrano l'un l'altro.

Cioè: Non farei certi errori.

La prima cosa che mi salta agli occhi, in quest'immagine, è: sono due esagoni.

Ora la guardo e mi chiedo: «Li vedo davvero come esagoni?» - e, precisamente, per tutto il tempo che mi stanno davanti agli occhi? (Supponendo che nel frattempo il loro aspetto non sia cambiato.) - E vorrei rispondere: «Non penso ad essi come ad esagoni per tutto il tempo che li guardo».

Un tizio mi dice: «Io li ho subito visti come due esagoni. E questo è tutto quello che ho visto». Ma in che modo io comprendo quello che dice? Penso che alla domanda «Che cosa vedi?» avrebbe subito risposto con questa descrizione, e, anche, che non l'avrebbe trattata come una fra le tante possibili. In questo è identica alla risposta «Una faccia», che mi avrebbe dato se gli avessi mostrato questa figura:

(Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, disegno costituito da un cerchio e da tratti schematici al suo interno che richiamano l'immagine di un volto).

La migliore descrizione che posso dare di ciò che mi è stato mostrato per un attimo è questa:...

«L'impressione era quella di un animale che si impenna». Dunque ne è risultata una descrizione perfettamente definita. - Era il vedere, o era un pensiero? Non tentare di analizzare in te stesso la tua esperienza vissuta! Poteva anche darsi che prima avessi visto l'immagine come qualcos'altro, e poi mi fossi detto: «Ah, sono due esagoni!» L'aspetto sarebbe dunque mutato. E questo prova che l'ho vista davvero come qualcosa di definito? «É una genuina esperienza vissuta del vedere?» La questione è: In che senso lo è? Qui è difficile vedere che si tratta di determinazioni concettuali.

Un concetto s'impone. (Questo non devi dimenticarlo.).

Allora in che occasione lo chiamerei un semplice sapere, non un vedere? Forse nel caso che qualcuno lo trattasse come un disegno tecnico, lo leggesse come una cianografia.

(Sfumature sottili del comportamento.

- Perché sono importanti? Hanno conseguenze importanti.).

«Per me è una fiera trafitta da una freccia». La tratto come tale; questo è il mio atteggiamento verso questa figura. Questo è uno dei significati del chiamarlo un "vedere".

Ma non posso anche dire, nello stesso senso: «Per me questi sono due esagoni»? Non nello stesso senso, ma in un senso simile.

Devi pensare alla parte che le immagini dal carattere di dipinti (in opposizione ai disegni tecnici) hanno nella nostra vita. E qui non c'è proprio nessuna uniformità.

Da confrontare con: Qualche volta si appendono proverbi ai muri. Ma non trattati di meccanica. (Il nostro rapporto con queste due cose.).

Dal tizio che vede il disegno come una fiera mi aspetterò qualcosa di diverso da quello che mi aspetto da colui che soltanto sa che cosa esso deve rappresentare [darstellen].

Migliore sarebbe forse stata quest'espressione: Consideriamo la fotografia, il quadro, appesi al nostro muro, come l'oggetto stesso (uomo, paesaggio) che è rappresentato [dargestellt] per mezzo loro.

Non necessariamente dev'essere così.

Potremmo facilmente immaginare uomini che non hanno questo rapporto con tali immagini. Uomini, per esempio, che provino una vera e propria repulsione per le fotografie, perché un volto privo di colore, e forse anche un volto in proporzioni ridotte, gli sembra inumano.

Dico: «Consideriamo una fotografia alla stessa stregua di un

uomo», - ma quando, e fin quando? Sempre, basta che la vediamo? (e non la vediamo, per esempio, come qualcos'altro?) Potrei rispondere affermativamente, e in tal modo determinerei il concetto del considerare. - La questione è se per noi diventi importante ancora un altro concetto, affine a questo; cioè quello di un veder-così, che ha luogo soltanto mentre mi occupo dell'immagine in quanto oggetto (che è rappresentato).

Potrei dire: Mentre lo vedo, non sempre un quadro per me è vivo.

«La sua immagine mi sorride dal muro». Non necessariamente lo fa sempre, tutte le volte che il mio sguardo cade su di essa.

La testa L-A. Uno si chiede: Com'è possibile che l'occhio - questo punto - guardi in una certa direzione? «Vedi, come guarda!» (E così dicendo noi stessi “guardiamo”). Ma non lo si dice e non lo si fa per tutto il tempo in cui si osserva il quadro. E che cos'è questo «Vedi, come guarda!»? - è l'espressione di una sensazione? (Con tutti questi esempi non cerco di raggiungere una qualsiasi completezza. Né una classificazione di concetti psicologici. Essi devono soltanto mettere il lettore nella condizione di potersi trar d'impaccio nelle confusioni concettuali.).

«Ora lo vedo come un...” va di pari passo con «Tento di vederlo come un...», oppure con «Non posso più vederlo come un...» Ma non posso tentar di vedere l'immagine convenzionale di un leone come un leone; non più di quanto non potrei tentar di vedere la lettera F come questa lettera. (Anche se potrei benissimo tentar di vederla come una forca.).

Ebbene, non chiederti: «E per me, come vanno le cose?» - Chiedi: «Che cosa so, io, dell'altro?» Come si giuoca il giuoco: «Potrebbe anche essere questo»? (Questo, quello che la figura potrebbe anche essere - e che è quella cosa come la quale può essere vista - non è semplicemente un'altra figura. Chi dice: «Io vedo (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, rappresentazione di un triangolo scaleno) come (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, freccia con direzione diagonale dall'alto verso il basso)», potrebbe ancora intendere cose molto diverse.).

Alcuni bambini giocano questo giuoco. Per esempio, dicono che ora una cassa è una casa. Ed essa viene interpretata in tutto e per tutto come una casa. In essa i bambini vivono una loro fantastica vita.

E ora il bambino vede la cassa come una casa? «Ha completamente dimenticato che è una cassa. Per lui, ora, è davvero una casa». (Ci sono sintomi ben definiti, di ciò.) Allora non sarebbe anche giusto dire che la vede come una casa? Ebbene, chi fosse in grado di giocare un simile giuoco, e in una determinata situazione esclamasse, dando alla sua esclamazione una certa espressione: «Ora questa è una casa!» - darebbe espressione al balenare improvviso dell'aspetto.

Se udisi qualcuno parlare dell'immagine L-A, e ora lo sentissi parlare in un certo modo del particolare aspetto di questo muso di lepre, direi che ora vede l'immagine come una lepre.

Ma l'espressione della voce e del gesto è la stessa che se l'oggetto fosse cambiato, e fosse infine diventato questa o quest'altra cosa.

Suono un tema ripetutamente e ogni volta in un tempo più lento. Alla fine dico: «Ora è il tempo giusto», oppure «Ora finalmente è una marcia», «Ora finalmente è una danza». - In questo tono di voce si esprime il balenare improvviso dell'aspetto.

“ Sottili sfumature di comportamento”. - La mia comprensione del tema si esprime dal fatto che lo fischio correttamente. Ecco un esempio di queste sottili sfumature.

L'aspetto del triangolo: É come se una rappresentazione venisse a contatto con l'impressione visiva e rimanesse a contatto con essa per un certo tempo.

Ma in questo, appunto, tali aspetti si distinguono dagli aspetti concavo e convesso dello scalino (per esempio).

E anche dagli aspetti della figura (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, rappresentazione di un ottagono suddiviso in triangoli isosceli bianchi e neri alternati) (la chiamerò «doppia croce») come di una croce bianca su uno sfondo nero e di una croce nera su sfondo bianco.

Devi ricordare che le descrizioni di due aspetti che si avvicinano l'un l'altro sono, in ciascun caso, di tipo diverso.

(La tentazione di dire: «Lo vedo così», indicando la stessa cosa per il «lo» e per il «così».) Liberati sempre dell'oggetto privato assumendo che cambi costantemente; ma tu non te ne accorgi, perché la tua memoria costantemente t'inganna.

Entrambi quegli aspetti della doppia croce (li chiamerò gli aspetti C) si possono comunicare, per esempio, indicando semplicemente ora una croce bianca isolata, ora una croce nera isolata, alternativamente.

Sì, si potrebbe immaginare che questa sia una reazione primitiva di un bambino, prima ancora che sappia parlare.

(Per comunicare l'aspetto C indicheremo dunque una parte della figura della doppia croce. - Non sarebbe possibile descrivere in maniera analoga l'aspetto L e l'aspetto A.).

Solo colui che conosce a fondo le forme di quei due animali, “vede gli aspetti L e A”. Non esiste una condizione analoga per l'aspetto C.

Tutti possono prendere la testa L-A semplicemente per l'immagine di una lepre e la doppia croce per l'immagine di una croce nera; ma non tutti possono prendere la semplice figura di un triangolo per l'immagine di un oggetto capovolto. Per vedere quest'aspetto del triangolo ci vuole immaginazione.

Gli aspetti C non sono, per loro intrinseca natura, aspetti

tridimensionali; una croce nera in campo bianco non è, per sua intrinseca natura, una croce nera che ha per sfondo una superficie bianca. Potremmo inculcare in qualcuno il concetto di croce nera su sfondi di colori diversi senza mostrargli altro che croci dipinte su fogli di carta. Il “sottofondo”, qui, non è altro che il contorno della figura della croce.

Gli aspetti C non sono connessi con una possibile illusione allo stesso modo in cui vi sono connessi gli aspetti tridimensionali del disegno del cubo o del gradino.

Lo schema di un cubo posso vederlo come una scatola; - ma posso anche vederlo una volta come una scatola di carta, un'altra come una scatola di latta? - Che cosa dovrei dire se qualcuno mi assicurasse che lui lo può? - Qui posso tracciare un limite al concetto.

Ma pensa all'espressione “percepito” in relazione alla considerazione di un'immagine. («Si sente la morbidezza di questa sostanza».) (Il sapere in sogno. «E io sapevo che nella stanza c'era...».) Come si insegna a un bambino (per esempio in aritmetica) «Ora unisci questi punti!» oppure «Ora questi vanno insieme»? É chiaro che, originariamente, «unire» e «andare insieme» avevano per lui un significato diverso da quello di vedere qualcosa in questo modo oppure in quest'altro. - E questa è una osservazione su concetti, non su metodi d'insegnamento.

Gli aspetti di un tipo si potrebbero chiamare «aspetti di organizzazione». Se l'aspetto cambia, le parti dell'immagine, che prima non andavano insieme, ora vanno insieme.

Nel triangolo posso vedere ora questo come vertice, quest'altro come base - ora quello come vertice, quell'altro come base. - É chiaro che allo scolaro, che ha appena fatto conoscenza con i concetti di vertice, base, ecc., le parole «Ora vedo questo come vertice» non possono ancora dir nulla. - Ma io non intendo questa come proposizione empirica.

Soltanto di colui che è in grado di fare speditamente certe applicazioni della figura si dice che ora la vede in questo modo, ora in quest'altro.

Il substrato di quest'esperienza vissuta è la padronanza di una tecnica.

Ma com'è strano che questo debba essere la condizione logica del fatto che uno ha l'esperienza vissuta di questo e quest'altro! Certamente tu non dici che uno “ha mal di denti” soltanto se è in grado di fare questo e quest'altro. - Di qui segue che in questo caso non abbiamo da fare con lo stesso concetto di esperienza vissuta.

É un altro concetto, anche se affine a questo.

Soltanto di uno che può fare, che ha imparato, che è padrone di questo e quest'altro, ha senso dire che ha questa esperienza vissuta.

E se ciò suona folle, devi ricordare che qui il concetto del vedere viene modificato. (Spesso una considerazione simile è necessaria per disperdere il senso di vertigine che si prova in matematica.).

Parliamo, pronunciamo espressioni, e solo più tardi ci formiamo un'immagine della loro vita.

Infatti, come potevo vedere che questo era un atteggiamento esitante, prima di sapere che è una posizione che l'animale ha assunto, e non fa parte della sua anatomia? Ma questo non vuol dire soltanto che per descrivere ciò che ho visto non potevo impiegare questo concetto; proprio perché esso non si riferisce soltanto a qualcosa che ha da fare con la vista? - Non poteva darsi, tuttavia, che io avessi un concetto puramente visivo di un atteggiamento esitante, o di un volto timido? Un concetto del genere si potrebbe forse paragonare ai concetti di tono "maggiore" e "minore", che hanno sì un valore emotivo, ma che possono anche essere usati unicamente per descrivere la struttura che si è percepita.

L'epiteto "triste" applicato, per esempio, allo schizzo di un volto, caratterizza l'aggruppamento di certi tratti in un ovale. Applicato a uomini ha un significato diverso (per quanto affine). (Questo però non vuol dire che l'espressione triste di un volto sia simile al sentimento della tristezza!) Tieni anche conto di questo: il rosso e il verde posso soltanto vederli, ma non udirli - però la tristezza, nella misura in cui posso vederla, posso anche udirla.

Pensa soltanto all'espressione: «Ho udito una melodia lamentosa»! E ora la questione è: «Ode il lamento?» E se rispondo: «No, non lo ode, ne ha soltanto la sensazione» - che cosa si è fatto? Per questa "sensazione" non si può neppure indicare un organo di senso.

Qualcuno vorrebbe rispondere: «Certamente, l'odo!» - Qualcun altro: «Per parlar propriamente non l'odo».

Si possono però stabilire differenze tra i concetti.

All'impressione che proviamo vedendo quel volto, reagiamo in modo diverso da chi non lo riconosce come timido (nel senso pieno della parola). - Ma non voglio dire, qui, che sentiamo questa reazione nei muscoli e nelle giunture, e che questa è la "sensazione". - No, qui abbiamo un concetto modificato di sensazione.

Si potrebbe dire che un nostro amico è cieco all'espressione di un volto.

Ma per questo il suo senso della vista mancherebbe di qualcosa? Ma naturalmente questa non è una semplice questione di fisiologia. Qui il fisiologico è un simbolo del logico.

Che cosa percepisce colui che sente la gravità di una melodia? - Nulla che si possa comunicare riproducendo ciò che si è udito.

Di un qualsiasi carattere - per esempio di questo (Nota all'edizione Braille: nel testo a stampa normale, carattere costituito da due linee

sinuose discendenti unite al centro da una linea orizzontale) - posso immaginare che si tratti della lettera di un qualche alfabeto straniero, scritta in modo rigorosamente corretto. Oppure che sia scritta in modo erraneo; ed erraneo in questa o quest'altra maniera: per esempio, in modo affrettato o nel modo goffo proprio della scrittura infantile, o tutta a ghirigori, secondo lo stile burocratico. Potrebbe discostarsi dalla scrittura corretta in diverse e svariate maniere. - E posso vederla sotto diversi e svariati aspetti, a seconda della finzione con cui la cirondo. E qui sussiste una stretta affinità con l'“avere un'esperienza vissuta del significato di una parola”.

Vorrei dire che ciò che qui balena all'improvviso, rimane fermo solo fin quando continuo a occuparmi in un modo determinato dell'oggetto che ho preso in considerazione. («Vedi, come guarda».) -- “Vorrei dire”, - ed è così? - Chiediti: «Per quanto tempo una certa cosa mi sorprende?» - Per quanto tempo è nuova per me? Nell'aspetto è presente una fisionomia che in seguito sparisce. É pressappoco come se ci fosse un viso che dapprima imito e poi accetto senza imitarlo. - E questa, per parlar propriamente, non è più o meno la spiegazione? - Ma non è troppo? «Ho notato la somiglianza tra lui e suo padre solo per un paio di minuti, e poi non più». - Questo si potrebbe dire soltanto se il volto di quel tizio cambiasse aspetto e assomigliasse a quello del padre solo per un tempo piuttosto breve. Ma quest'espressione può anche voler dire: Dopo un paio di minuti la somiglianza tra lui e il padre ha cessato di sorprendermi.

«Dopo che la rassomiglianza ti ha colpito, - per quanto tempo ne sei stato consapevole?» Come si potrebbe rispondere a questa domanda? - «Subito dopo non ci ho più pensato», oppure: «Mi colpisce di nuovo, ogni tanto», oppure ancora: “Qualche volta mi è passato per la testa: Come si assomigliano!” oppure: «Per almeno un minuto sono stato colpito dalla loro somiglianza». - Forse le risposte a quella domanda suonerebbero all'incirca così.

Vorrei fare questa domanda: “Sono sempre consapevole del carattere spaziale, della profondità, di un oggetto (per esempio di questo armadio), mentre lo vedo?” Lo sento (per così dire) per tutto questo tempo? - Ma formula la domanda in terza persona. - Quando diresti che è continuamente consapevole di una cosa del genere? E quando diresti il contrario? - Certo, potresti chiederlo a lui, - ma come ha imparato, lui, a rispondere a questa domanda? - Sa che cosa significa «sentire ininterrottamente un dolore». Ma questo può soltanto confonderlo, qui (così come confonde anche me.).

Ora, gli credo se dice di essere continuamente consapevole della profondità? E se dice di esserne consapevole solo di tanto in tanto (per esempio, mentre ne parla) - a questo, credo? Mi sembrerà che queste risposte poggino su false fondamenta.

- Le cose, però, andrebbero in modo diverso se dicesse che qualche volta l'oggetto gli sembra piatto, qualche altra volta gli sembra possedere una profondità.

Qualcuno mi racconta: «Ho visto il fiore, ma stavo pensando ad altro e così non mi sono accorto di che colore fosse». Questo lo capisco? - Posso immaginare che le sue parole siano inserite in un contesto fornito di senso; quel tale continuerebbe, per esempio: «Poi improvvisamente l'ho visto e ho riconosciuto che era quello che...» Oppure anche: «Se me ne fossi andato in quel momento non avrei saputo dire che colore avesse».

«Lo guardava senza vederlo». Questo accade. Ma qual è il criterio per una cosa del genere? - E qui si danno diversi e svariati casi.

«In questo momento badavo più alla forma che al colore». Non lasciarti confondere da certi giri di frase. E soprattutto non pensare: «Che cosa può mai succedere nei suoi occhi o nel suo cervello?» La somiglianza mi sorprende, e poi la sorpresa svanisce.

Mi ha sorpreso soltanto per pochi minuti, e poi non più.

Che cos'è accaduto qui? - Di che cosa posso ricordarmi? Mi ritorna alla memoria l'espressione del mio viso; la potrei riprodurre. Se qualche mio conoscente avesse visto la mia faccia avrebbe detto: «In questo momento qualcosa della sua faccia ti ha colpito». - E mi sorprende anche quello che io mi dico - ad alta voce, oppure soltanto tra me e me - in una simile occasione. E questo è tutto. Ed è questo la sorpresa? No. Questi sono i fenomeni della sorpresa; ma sono “quello che accade”.

Il rimaner sorpresi è guardare più pensare? No. Qui molti dei nostri concetti s'incrociano.

(“Pensare” e “parlar tra sé e sé” non dico «parlar da soli» - sono concetti differenti.).

Il colore dell'oggetto corrisponde al colore dell'impressione visiva (questa carta assorbente mi sembra rosa ed è rosa) - la forma dell'oggetto alla forma dell'impressione visiva (mi sembra rettangolare ed è rettangolare) - ma quello che percepisco nell'improvviso balenare dell'aspetto non è una proprietà dell'oggetto, ma una relazione interna tra l'oggetto e altri oggetti.

È quasi come se il “vedere il segno in questo contesto” fosse l'eco di un pensiero.

«Un pensiero che echeggia nel vedere» - si vorrebbe dire.

Immagina una spiegazione fisiologica dell'esperienza vissuta. Poniamo questa: Quando consideriamo la figura, il nostro sguardo sfiora ripetutamente l'oggetto, seguendo un determinato percorso. Questo percorso corrisponde a una particolare forma di oscillazione che il globo oculare compie mentre guarda. Può accadere che un tale genere di movimento si trasformi di colpo in un altro, e che entrambi

questi tipi di movimento si alternino (aspetti C). Certe forme di movimento sono fisiologicamente impossibili; per questo non posso vedere, poniamo, lo schema di un cubo come il disegno di due prismi che si compenetrano. E così via. Supponiamo che la spiegazione sia questa. - «Sì, ora so che è un tipo di vedere». Ora hai introdotto un nuovo criterio del vedere, un criterio fisiologico. E questo può mascherare il vecchio problema, ma non può risolverlo. - Ma lo scopo di quest'osservazione era di portare davanti ai nostri occhi quello che accade quando ci offrono una spiegazione fisiologica. Il concetto psicologico si libra al di sopra di questa spiegazione, e questa non lo tocca. E così la natura del nostro problema si chiarisce.

È proprio vero che ogni volta vedo qualcosa di diverso, o invece non faccio altro che interpretare in maniera differente quello che vedo? Sono propenso a dire la prima cosa. Ma perché? - Interpretare è pensare, far qualcosa; vedere è uno stato.

Ebbene, i casi in cui interpretiamo sono facilmente riconoscibili. Quando interpretiamo facciamo ipotesi che potrebbero anche dimostrarsi false. «Vedo questa figura come un...» può essere verificata tanto poco quanto (o soltanto nel senso in cui) può essere verificata «Vedo un rosso brillante».

Dunque sussiste una somiglianza nell'impiego di «vedere» in questi due contesti. Soltanto, non pensare di aver saputo già fin dal principio che cosa significhi, qui, «stato del vedere»! Lascia che sia l'uso a insegnartene il significato.

Certe cose del vedere ci sembrano enigmatiche, perché l'intero vedere non ci sembra sufficientemente enigmatico.

Chi osserva una fotografia, di uomini, di case, di piante, non sente la mancanza di profondità. Non ci sarebbe facile descrivere una fotografia come un aggregato di macchie colorate sul piano, ma la profondità di quello che vediamo nello stereoscopio ci appare in modo ancora diverso.

(Non è per nulla ovvio che, con due occhi, vediamo “in profondità”. Quando le due immagini si fondono in una sola potremmo aspettarci che ne risulti un'immagine confusa.).

Il concetto di aspetto è affine al concetto di rappresentazione. Oppure: il concetto “ora lo vedo come...” è affine a “ora mi rappresento questo”.

Non ci vuol forse fantasia per sentire una certa cosa come variazione di un determinato tema? E tuttavia, in questo caso, si percepisce qualcosa.

«Immagina che questa cosa sia mutata in questo modo: avrai quest'altra cosa». Possiamo condurre una prova nell'immaginazione.

Il vedere l'aspetto e l'immaginare sono sottoposti alla volontà. Esiste il comando: “Immagina questa cosa!” e: “Ora vedi la figura in

questo modo!” ma non: «Ora vedi questa foglia verde!» Sorge ora la domanda: È possibile che esistano uomini privi della facoltà di vedere qualcosa come qualcosa - e come starebbero le cose, in questo caso? Che genere di conseguenze avrebbe una cosa simile? Questo difetto potrebbe essere paragonato al daltonismo o alla mancanza dell'orecchio assoluto? Chiamiamola “cecità per l'aspetto” - e cerchiamo di vedere che cosa si possa intendere con quest'espressione.

(Un'indagine concettuale.) Colui che è cieco per l'aspetto non vedrà il mutamento dell'aspetto C. Ma non dovrà neppure riconoscere che la doppia croce contiene una croce bianca e una nera? Dovrà non essere in grado di venire a capo del compito «Mostrami, tra queste figure, quelle che contengono una croce nera»? No.

Questo sarà in grado di farlo, ma non dirà: «Ora è una croce nera su fondo bianco».

Dovrebbe essere cieco alla somiglianza di due volti? - Ma dunque anche all'eguaglianza, o all'eguaglianza approssimativa? Su ciò non voglio pronunciarmi. (Dovrebbe essere in grado di eseguire ordini del tipo «Portami una cosa che assomigli a questa!») Non dovrà esser capace di vedere lo schema di un cubo come un cubo? - Da ciò non seguirebbe che il nostro amico non è in grado di riconoscerlo come la rappresentazione (per esempio come il disegno tecnico) di un cubo. Per lui, tuttavia, il cubo non salterebbe da un aspetto all'altro. - Domanda: In certe circostanze il nostro amico sarà in grado di ritenerlo un cubo, come facciamo noi? - Se no la sua non potrebbe essere chiamata propriamente una cecità.

Colui che è “cieco all'aspetto” avrà, con le immagini in generale, una relazione diversa da quella che abbiamo noi.

(Possiamo facilmente immaginare anomalie di questo genere.).

La cecità all'aspetto sarà affine alla mancanza di “orecchio musicale”.

L'importanza di questo concetto risiede nella connessione tra i concetti “vedere l'aspetto” ed “avere l'esperienza vissuta del significato di una parola”. Infatti vogliamo chiedere: «Che cosa mancherebbe a colui che non avesse l'esperienza vissuta del significato di una parola?» Che cosa mancherebbe, per esempio, a colui che, quando gli chiedono di pronunciare la parola «da» e di intenderla come un verbo, non capisse, - oppure a colui che non si rendesse conto che la parola, pronunciata dieci volte di fila, perde per lui il suo significato e diventa un semplice suono? Può darsi che davanti a un tribunale (per esempio) sorga la questione circa il modo in cui un tizio ha inteso una certa parola. E questo può esser dedotto da certi fatti. - È una questione d'intento. Ma potrebbe essere egualmente significativa il modo in cui quel tizio ha avuto l'esperienza vissuta di una parola per esempio della parola «banca»? Supponiamo

che io abbia concordato con un amico un linguaggio segreto: «torre» significa banca. Gli dico: «Ora va. alla torre!» - lui mi comprende e agisce in conseguenza, ma la parola «torre» gli appare, in questo impiego, estranea; non ne ha ancora “accettato” il significato.

«Quando leggo una poesia, una novella, con sentimento, in me accade certamente qualcosa che non accade quando ne scorro le righe semplicemente per sapere di che cosa si tratti». - A quali procedimenti alludo? - Le proposizioni hanno un suono diverso. Faccio molta attenzione all'intonazione. Qualche volta una parola ha un'intonazione falsa; la metto in evidenza troppo o troppo poco. Me ne accorgo e l'espressione del mio volto lo rivela.

Più tardi potrei parlare dei particolari del mio discorso, per esempio delle scorrettezze dell'intonazione. Qualche volta mi viene in mente un'immagine, quasi un'illustrazione. Sì, sembra che questo mi aiuti a dare alla mia lettura l'espressione giusta. Potrei citare ancora molte cose di questo genere. - Posso anche dare alla parola un'intonazione che ne faccia risaltare il significato, quasi come se la parola fosse un'immagine della cosa, dal significato del resto. (E questo può, naturalmente, essere condizionato dalla struttura della proposizione.).

Quando la pronuncio leggendo con espressione, questa parola è completamente riempita del suo significato. - «Come può darsi ciò, se il significato è l'uso della parola?» Ebbene, quello che ho detto era inteso in senso figurato. Ma non come se avessi scelto l'immagine: al contrario, essa mi si è imposta. Ma l'impiego figurato della parola non può entrare in conflitto con quello originario.

Forse è possibile spiegare perché mi si sia presentata proprio quest'immagine. (Pensa soltanto all'espressione e al significato dell'espressione «la parola appropriata».).

Ma se la proposizione mi può apparire come un quadro dipinto con le parole, e la parola singola nella proposizione come un'immagine, allora non c'è più da meravigliarsi tanto se può sembrare che una parola, pronunciata isolatamente e senza scopo, porti in sé un significato ben definito.

Qui pensa a un genere particolare di illusione, che getta una luce su queste cose. - Vado a passeggiare con un conoscente nei dintorni della città. Parlando, vien fuori che io immagino che la città sia alla nostra destra. Non soltanto non ho nessuna ragione consapevole per supporre una cosa del genere, ma una semplicissima considerazione basterebbe a convincermi che la città è situata invece alla nostra sinistra. Alla domanda perché pensassi che la città fosse in questa direzione, non posso, a tutta prima, dare nessuna risposta.

Non avevo nessuna ragione per crederlo. Tuttavia, per quanto non veda alcuna ragione, mi sembra di vedere certe cause psicologiche: e,

precisamente, si tratta di certe associazioni e di certi ricordi. Per esempio questi: Camminiamo lungo un canale e, qualche tempo prima, ne avevo costeggiato uno in circostanze analoghe, e in quel caso la città era situata alla sua destra. - Potrei tentar di trovare, per dir così psicoanaliticamente, le cause della mia convinzione infondata.

«Ma che cos'è mai questa strana esperienza vissuta?» - Naturalmente non è più strana di qualsiasi altra; è solo di un altro genere da quelle esperienze vissute che consideriamo come le più fondamentali; per esempio le impressioni sensibili.

«Per me è come se sapessi che la città è da quella parte». - «Per me è come se il nome "Schubert" si adattasse alle opere di Schubert, e al suo volto».

Puoi pronunciare fra te e te la parola «marcia» e intenderla ora come imperativo ora come aggettivo. E ora di. «Marcia!» e poi «La mela è marcia»[33]. La parola è accompagnata tutte e due le volte dalla medesima esperienza vissuta? - Sei sicuro? Se un orecchio fino mi mostra che in quel giuoco ho avuto ora questa, ora quest'altra esperienza vissuta della parola - non mi mostra anche che nel flusso del discorso spesso non ne ho affatto l'esperienza vissuta? Perché il fatto che allora anche la comprenda [meinen], la intenda [intendieren] ora in questo modo ora in quest'altro, e che in seguito la spieghi addirittura così, non è affatto in discussione.

Rimane tuttavia la questione perché in questo giuoco dell'avere esperienze vissute di parole, parliamo anche di "significato" e di "intendere" [meinen]. - Questa è una questione di altro genere. - É il fenomeno caratteristico di questo giuoco linguistico che noi, in questa situazione, usiamo l'espressione: avevamo pronunciato la parola in quel significato, e quest'espressione la ricaviamo da quell'altro giuoco linguistico.

Chiamalo un sogno. Non cambia nulla.

Dati i due concetti "grasso" e "magro", saresti disposto a dire che mercoledì è grasso e martedì è magro, o saresti meglio disposto a dire il contrario? (Io sono propenso a scegliere la prima alternativa.).

Ebbene, qui «grasso» e «magro» hanno un significato diverso dal loro significato ordinario? Hanno un impiego diverso. - Dunque, per parlar propriamente, avrei dovuto usare altre parole? Certamente no. - Qui io voglio usare queste parole (con i significati che mi sono familiari). Non dico nulla sulle cause del fenomeno. Potrebbero essere associazioni che hanno la loro origine nella mia infanzia. Ma questa è un'ipotesi. Qualunque sia la spiegazione, - quell'inclinazione sussiste.

Se qualcuno mi chiedesse: «Che cosa intendi, propriamente, con "grasso" e "magro" »? potrei spiegargli i significati di queste parole soltanto nel modo assolutamente ordinario. Non potrei riferirli agli esempi di martedì e mercoledì.

Qui si potrebbe parlare di significato “primario” e di significato “secondario” di una parola. Solo colui per il quale la parola ha significato primario, la impiega nel suo significato secondario.

Solo a colui che ha imparato a calcolare - oralmente o per iscritto si può rendere comprensibile, per mezzo di questo concetto di calcolo, che cosa sia il calcolare a mente.

Il significato secondario non è un significato “traslato”. Quando dico: «Per me la vocale e è gialla», non intendo “giallo” in significato traslato - infatti quello che voglio dire non potrei esprimerlo in nessun altro modo se non per mezzo del concetto “giallo”.

Un amico mi dice «Aspettami vicino alla banca». Domanda: Quando hai pronunciato questa parola intendevi questa banca? - Questa domanda è dello stesso genere di quest'altra: «Mentre andavi da lui ti sei proposto di dirgli questo e quest'altro?» Si riferisce a un tempo determinato (al tempo nel quale si cammina, così come la prima domanda si riferiva al tempo nel quale si parla) - ma non a un'esperienza vissuta durante questo tempo. L'intendere non è un'esperienza vissuta, più di quanto non lo sia il proporsi qualcosa.

Ma che cosa li differenzia dall'esperienza vissuta? - Non hanno contenuto d'esperienza vissuta. Infatti i contenuti (per esempio le rappresentazioni) che li accompagnano e li illustrano non sono l'intendere o il proporsi qualcosa.

Il proposito con il quale si agisce non “accompagna” l'azione più di quanto il pensiero non “accompagni” il discorso. Il pensiero e l'intenzione non sono né “articolati” né “disarticolati”, e non possono essere paragonati né a una singola nota che risuona mentre si agisce o si parla, né a una melodia.

“Parlare” (ad alta voce, o tra sé e sé) e “pensare” non sono concetti dello stesso tipo; anche se stanno tra loro nella più stretta connessione.

L'esperienza vissuta mentre si parla e l'intento non presentano il medesimo interesse. (Forse l'esperienza vissuta potrebbe informare uno psicologo sull'intento “inconscio”).

«A questa parola tutti e due abbiamo pensato a lui». Supponiamo che ciascuno di noi avesse pronunciato la medesima parola tra sé e sé - e di più questo non può certo voler dire.

- Ma queste parole non potrebbero essere anche soltanto un germe? Per essere davvero l'espressione del fatto che si è pensato a quell'uomo, esse devono appartenere a un linguaggio e a un contesto.

Se Dio avesse gettato uno sguardo nella nostra anima non sarebbe stato in grado di scorgervi di chi stavamo parlando.

«Perché a questa parola mi hai guardato? Hai pensato a...?» - In quest'istante del tempo si verifica dunque una reazione, che viene spiegata per mezzo delle parole «Pensavo a...», oppure: «Mi sono

ricordato improvvisamente di...” Con quest’espressione ti riferisci a un istante del discorso. C’è una differenza, secondo che tu ti riferisca a quest’istante, oppure a quell’altro.

La semplice spiegazione di una parola non si riferisce a qualcosa che è accaduto nell’istante in cui si parlava.

Il giuoco linguistico «Io intendo (o intendevo) questo» (conseguente spiegazione), è completamente diverso da quest’altro: «Dicendo questo pensavo a...» Questo è affine a: «Ciò mi ricordava...» «Oggi mi sono già ricordato tre volte che devo scrivergli». Che importanza ha quello che accadeva in me mentre dicevo questo? - Ma, d’altra parte, quale importanza, quale interesse ha lo stesso resoconto? Permette di tirare certe conclusioni.

«A queste parole mi venne in mente quel tale». - Qual è la reazione primitiva con cui incomincia questo giuoco linguistico? - la reazione che poi può essere tradotta in queste parole? Come avviene che gli uomini usino queste parole? La reazione primitiva potrebbe essere uno sguardo, un gesto, ma anche una parola.

«Perché mi hai guardato e hai scosso la testa?» - «Volevo farti capire che tu...” Questo non deve esprimere una regola segnica, ma lo scopo della mia azione.

L’intendere non è un processo che accompagna questa parola. Infatti nessun processo potrebbe avere le conseguenze dell’intendere.

(Allo stesso modo si potrebbe, io credo, dire: Un calcolo non è un esperimento, perché nessun esperimento potrebbe avere le peculiari conseguenze di una moltiplicazione.).

Esistono importanti procedimenti che accompagnano il parlare, che spesso mancano al parlar senza pensare, e lo caratterizzano con la loro assenza. Ma essi non sono il pensare.

«Ora lo so!» Che cosa è accaduto qui? -- Dunque, quando ti assicurai che ora lo sapevo, non lo sapevo? Tu lo vedi in modo errato.

(A che cosa serve il segnale?) E si potrebbe chiamare il “sapere”: una cosa che accompagna l’esclamazione? La fisionomia familiare di una parola, la sensazione che essa abbia assorbito in sé il suo significato, che sia il ritratto del suo significato: - potrebbero esistere uomini ai quali tutto ciò è estraneo.

(A costoro mancherebbe l’attaccamento alle loro parole.) - E come si manifestano, tra noi, queste sensazioni? - Nel fatto che scegliamo e valutiamo le parole.

In che modo trovo la parola “giusta”? In che modo la scelgo tra le altre parole? É vero che qualche volta accade come se paragonassi le parole secondo sottili differenze del loro profumo: Questa è troppo..., quest’altra troppo..., - questa è la parola giusta. - Ma non sempre devo pronunciar giudizi, dar spiegazioni; il più delle volte potrei limitarmi a dire: «Semplicemente, non va ancora».

Sono insoddisfatto, continuo a cercare. Finalmente mi viene una parola: «É questa!» Qualche volta posso dire perché. Questo è appunto, qui, l'aspetto del cercare, e questo l'aspetto del trovare.

Ma la parola che ti viene, non «arriva» forse in un modo alquanto particolare? Fa. attenzione! Un'attenzione rigorosa non mi serve a nulla. Essa potrebbe soltanto palesare che cosa accade in me, ora.

E come posso, proprio ora, prestarle ascolto? Dovrei aspettare finché non mi venga di nuovo una parola. Ma lo strano si è che sembra che io non debba aspettare l'occasione, ma che potrei rappresentarmela anche se in realtà non si verifica... E in qual modo? - La recito. - Ma che cosa posso sperimentare in questo modo? Che cosa imito? - I fenomeni caratteristici che l'accompagnano. In primo luogo: gesti, espressioni del volto, tono di voce.

Molte cose possono dirsi intorno a una sottile distinzione estetica questo è importante. - La prima cosa che si dice potrebbe, naturalmente, essere questa: «Questa parola è adatta, quest'altra no» - o altre cose del genere. Ma allora si possono ancora mettere in discussione tutte quelle connessioni ulteriormente ramificate a cui ciascuna parola dà luogo. Con quel primo giudizio non si viene a capo proprio di nulla, perché ciò che decide è il campo di una parola.

«Ho la parola proprio qui, sulla punta della lingua». Che cosa accade nella mia coscienza mentre lo dico? Non è affatto importante. Qualunque cosa sia accaduta, con quello che ho detto non intendevo riferirmi ad essa.

É più interessante quello che è accaduto nel mio comportamento. - «Ho la parola sulla punta della lingua» ti comunica: la parola, che andrebbe usata qui, mi è sfuggita; spero di ritrovarla presto. Per il resto, quell'espressione verbale non fa niente più di quanto faccia un determinato comportamento non accompagnato da parole.

James, quando ne parla, in realtà vuol dire: «Che singolare esperienza vissuta! La parola non è ancora presente, e tuttavia, in certo senso è già presente, - oppure qui è presente qualcosa che può trasformarsi soltanto in questa parola». - Ma questa non è affatto un'esperienza vissuta. Interpretata come esperienza vissuta, appare indubbiamente strana.

Non altrimenti accade con l'intenzione, interpretata come ciò che accompagna l'agire, e con -1, interpretato come numero cardinale.

Le parole: «Ce l'ho qui, sulla punta della lingua» non sono l'espressione di un'esperienza vissuta, più di quanto non lo siano le parole: «Ora so proseguire!» - Le usiamo in certe situazioni, e sono circondate da un comportamento di tipo particolare, e anche da alcune caratteristiche esperienze vissute. In particolare, sono spesso seguite dal ritrovamento della parola. (Chiediti: «Come andrebbero le cose se gli uomini non trovassero mai la parola che hanno sulla punta

della lingua?») Il discorso tacito, “interno”, non è un fenomeno semi-nascosto che si percepisce come attraverso un velo.

Non è affatto nascosto, ma il suo concetto ci può facilmente confondere, perché procede per un lungo tratto fianco a fianco con il concetto di un processo “esterno” senza tuttavia coincidere con esso.

(La domanda se nel discorso interno i muscoli della laringe vengano innervati, e altre domande simili, possono presentare un grande interesse, ma non per la nostra indagine.).

La stretta affinità tra il “discorso interno” e il “discorso” si esprime in questo: che è possibile comunicare ad alta voce quello che si dice internamente, e che il discorso interno può accompagnare un’attività esterna. (Posso cantare tra me e me, o leggere in silenzio, o calcolare a mente, e intanto battere il tempo con la mano).

«Ma il discorso interno è una certa attività, che posso imparare!» Bene; ma che cos’è, qui, “fare” e che cosa “imparare”? Lascia che siano gli impieghi delle parole a insegnartene il significato! (Analogamente si può spesso dire, in matematica: Lascia che sia la prova a insegnarti che cosa è stato provato.).

«Allora, quando calcolo a mente, in realtà non calcolo?» - Certo distingui anche tra il calcolare a mente e il calcolare in modo percepibile. Ma puoi imparare che cos’è “calcolare a mente” soltanto imparando che cos’è “calcolare” : soltanto imparando a calcolare, puoi imparare a calcolare a mente.

Si può parlare tra sé e sé molto “chiaramente”, rendendo il tono di voce a bocca chiusa (con le labbra serrate). Anche i movimenti della laringe sono d’aiuto. Ma la cosa notevole è proprio il fatto che allora si ode il discorso nella propria immaginazione, e non si sente semplicemente, per così dire, il suo scheletro nella laringe. (Infatti si potrebbe anche immaginare che gli uomini calcolino in silenzio con movimenti della laringe, così come si può calcolare con le dita.).

Un’ipotesi come quella secondo cui, quando si calcola a mente, nel nostro corpo accade questa e quest’altra cosa, ha interesse per noi solo in quanto ci mostra un possibile impiego dell’espressione «Ho detto a me stesso...» quell’impiego, cioè, che consiste nell’inferire dall’espressione al processo fisiologico.

Che quello che un altro dice fra sé e sé mi sia nascosto, è implicito nel concetto “parlar fra sé e sé”. La parola falsa, qui, è soltanto «nascosto»; perché, se mi è nascosto, dovrebbe apparire all’altro: lui dovrebbe conoscerlo. Tuttavia, non lo “conosce” ; soltanto che per lui non esiste il dubbio che invece esiste per me.

Certamente: «Ciò che uno dice a se stesso, nel suo intimo, mi è nascosto» potrebbe anche voler dire che di solito non potrei indovinarlo, e neppure (come potrebbe darsi) ricavarlo dalla lettura, poniamo, dei movimenti della sua laringe.

«Io so ciò che voglio, desidero, credo, sento...» (e così via, per tutta la gamma dei verbi che indicano stati psichici) o è un non-senso dei filosofi, o non è un giudizio a priori.

«Io so...» potrebbe voler dire «Non ho dubbi...» - ma non vuol dire che le parole «Ho dubbi...» siano prive di senso, il dubbio logicamente escluso.

Si dice «Io so» dove si potrebbe anche dire «Io credo», o «Io sospetto»; dove ci si può convincere.

(Ma chi mi cita il caso di uno che qualche volta dice: «Devo certo sapere se ho male!», «Soltanto tu puoi sapere quello che senti», e altre cose simili, deve prendere in considerazione le occasioni in cui si usano questi modi di dire e lo scopo per il quale si usano. «La guerra è guerra!» non è certamente un esempio della legge d'identità.).

Possiamo immaginare il caso in cui potrei persuadermi di avere due mani.

Normalmente, però, non posso farlo.

«Ma basta che tu te la metta davanti agli occhi». - Se ora dubito di avere due mani, posso anche non credere ai miei occhi. (Allo stesso modo, allora, potrei chiederlo a un mio amico.).

In relazione con ciò sta il fatto che la proposizione «La terra esiste da milioni di anni», per esempio, ha un senso più chiaro che non la proposizione «La terra è esistita negli ultimi cinque minuti». Infatti potrei chiedere, a chi asserisca quest'ultima proposizione: «A quali osservazioni si riferisce questa proposizione; e quali, invece, le si opporrebbero?» - mentre so a quale giro di pensieri appartiene, e su quali osservazioni si fonda, la prima proposizione.

«Un neonato non ha denti». - «Un'oca non ha denti». - «Una rosa non ha denti». - L'ultima proposizione - si vorrebbe dire - è certamente vera! Più certa, almeno, di quella che un'oca non ha denti. - E tuttavia non è così chiara. Infatti, dove mai una rosa dovrebbe avere i denti? L'oca non ha denti nel becco. E naturalmente, neanche nelle ali, ma dicendo che non ha denti nessuno intende questo. - Sì, come se si dicesse: La mucca mastica il suo foraggio, poi con gli escrementi concima la rosa; dunque la rosa ha denti nella bocca di un animale. Questo non sarebbe assurdo, perché a tutta prima non si sa affatto dove cercare i denti in una rosa.

((Relazione con: “dolore nel corpo altrui”).)) Io posso sapere quello che pensa l'altro, non quello che penso io.

È corretto dire «Io so quello che tu pensi», ed è scorretto dire: «Io so quello che penso».

(In una goccia di grammatica si condensa un'intiera nube di filosofia.).

«All'interno della coscienza il pensiero degli uomini procede in un isolamento tale, che, al confronto, ogni isolamento fisico è un essere

aperto a tutti».

Se ci fossero uomini che potessero continuamente leggere il tacito parlar tra sé e sé degli altri - per esempio, osservando i movimenti della laringe sarebbero anche disposti a usare l'immagine dell'isolamento totale? Se parlassi ad alta voce a me stesso, in un linguaggio che i presenti non comprendono, i miei pensieri sarebbero loro nascosti.

Supponiamo che esista un uomo che indovina sempre correttamente quello che io dico tra me e me, nel pensiero.

(Come ci riesca, non importa.) Ma qual è il criterio per dire che costui ha indovinato giusto? Ebbene, io sono una persona degna di fede e ammetto che ha indovinato giusto. - Ma non potrei, io, sbagliarmi, non potrebbe la mia memoria ingannarmi? E non potrebbe ingannarmi sempre, ogni volta che - senza mentire - dico quello che ho pensato tra me e me? -- Ma sembra veramente che "quello che è accaduto nel mio intimo" non abbia la minima importanza. (Qui faccio una costruzione ausiliaria.).

I criteri di verità dell'ammissione che io avevo pensato questa cosa così e così, non sono i criteri della descrizione conforme a verità di un processo. E l'importanza dell'ammissione vera non consiste nel fatto che essa riproduce con sicurezza e correttamente un qualche processo.

Consiste piuttosto nelle particolari conseguenze che si possono trarre da un'ammissione, la cui verità è garantita dai particolari criteri della veridicità.

(Supponendo che i sogni ci potessero dare informazioni importanti su colui che sogna, allora sarebbe il racconto veridico del sogno a darci l'informazione. La questione, se la memoria di colui che ha sognato lo inganni, quando, dopo il risveglio, ci racconta il suo sogno, potrebbe non sorgere; a meno che non introducessimo un criterio interamente nuovo per la "concordanza" del racconto con il sogno, un criterio che distingue, qui, una verità della veridicità.).

C'è un giuoco che consiste nell'"indovinare i pensieri". Una variante di questo giuoco sarebbe la seguente: Faccio ad A una comunicazione in un linguaggio che B non capisce. B deve indovinare il senso della comunicazione. - Un'altra variante: Scrivo una proposizione che l'altro non può vedere. Egli deve indovinare il testo di questa proposizione, oppure il suo senso. Ancora un'altra variante: Metto insieme i pezzi di un rompicapo; l'altro non può vedermi, ma di volta in volta indovina i miei pensieri e li dice ad alta voce. Per esempio dice: «Ma dov'è questo pezzo?» - «Ecco, ora so come va messo!» - «Non ho idea di che cosa ci voglia qui!» - «Il cielo è sempre il più difficile». E così via.

- Ma frattanto io non ho bisogno né di parlare ad alta voce né di parlare in silenzio, tra me e me.

Tutto questo sarebbe indovinare pensieri. E il fatto che una cosa del genere non accada nella realtà, non rende il pensiero più nascosto del processo fisico che non si percepisce.

«L'interno ci è nascosto». - Il futuro ci è nascosto. - Ma l'astronomo che calcola un'eclisse di sole la pensa allo stesso modo? Quando vedo qualcuno torcersi dal dolore per cause evidenti, non penso: quello che prova mi è nascosto.

Anche di un uomo diciamo che ci è trasparente. Ma per questa considerazione è importante che un uomo possa essere un completo enigma per un altro uomo. Una cosa del genere si sperimenta quando si arriva in un paese che ha tradizioni che ci sono completamente estranee; e precisamente, anche quando si è padroni della lingua di quel paese.

Non si capiscono gli uomini. (E non perché non si sappia che cosa quegli uomini dicano quando parlano a se stessi.) Non possiamo trovarci con loro.

«Io non posso sapere che cosa accade dentro di lui», è, innanzi tutto, un'immagine. È la convincente espressione di una convinzione. Non indica le ragioni della convinzione.

Queste non sono a portata di mano.

Se un leone potesse parlare noi non potremmo capirlo.

Si può immaginare un indovinare l'intento simile a un indovinare pensieri: ma si può anche immaginare un indovinare ciò che uno sta effettivamente per fare.

Il dire: «Solo lui può sapere che cosa si propone di fare» è un nonsenso; il dire: «Solo lui può sapere che cosa farà» è falso. Perché non necessariamente la predizione contenuta nell'espressione della mia intenzione (per esempio: «Quando suoneranno le cinque andrò a casa»), deve avverarsi; e l'altro può sapere che cosa realmente accadrà.

Due cose, tuttavia, sono importanti: Che in molti casi l'altro non può predire le mie azioni, mentre io le prevedo nella mia intenzione; e che la mia predizione (nell'espressione della mia intenzione) non poggia sulle stesse basi sulle quali poggia la sua predizione di quello che io farò, e le conclusioni che si possono trarre da queste predizioni sono interamente differenti.

Della sensazione dell'altro posso essere così sicuro come di qualsiasi fatto. Ma non per questo le proposizioni: «Egli è gravemente depresso», « $25 \cdot 25 = 625$ » e: «Io ho 60 anni» si sono trasformate in strumenti fra loro simili. Qui viene spontanea la spiegazione: la sicurezza è di un genere diverso. - Sembra indicare una differenza psicologica. Ma si tratta di una differenza logica.

«Ma non sei forse sicuro solo perché chiudi gli occhi davanti al dubbio?» - Sono chiusi.

Del fatto che quest'uomo prova dolore sono meno sicuro di quanto non lo sia del fatto che $2 \cdot 2 = 4$? - Ma forse che per questo la prima è una sicurezza matematica? -- "Sicurezza matematica" non è un concetto psicologico.

Il tipo di certezza è il tipo di giuoco linguistico.

«Soltanto lui conosce i suoi motivi» - questa è un'espressione del fatto che noi chiediamo a lui quali siano i suoi motivi. - Se è sincero ce li dirà; ma per indovinare i suoi motivi ho bisogno di qualcosa di più della sincerità. Qui sta l'affinità con il caso del conoscere.

Ma lascia che ti sorprenda il fatto che esiste qualcosa come il nostro giuoco linguistico: Confessare il motivo della mia azione.

Noi non siamo consapevoli dell'indicibile diversità di tutti i giuochi linguistici quotidiani, perché i panni con cui li riveste il nostro linguaggio li rendono tutti eguali.

Ciò che è nuovo (spontaneo, "specifico") è sempre un giuoco linguistico.

Qual è la differenza fra motivo e causa? - Come si trova il motivo, e come la causa? Esiste la questione: «È questo un modo attendibile di giudicare i motivi degli uomini?» Ma per poter porre una tale domanda dobbiamo già sapere che cosa significhi «giudicare il motivo»; e questo non lo impariamo venendo a sapere che cos'è "motivo" e che cosa «giudicare».

Si giudica la lunghezza di una sbarra e si può cercare, e trovare, un metodo per giudicarla più esattamente, o in modo più attendibile. Dunque - tu dici - qui ciò che è giudicato è indipendente dal metodo del giudicare.

Non si può spiegare che cos'è lunghezza facendo ricorso al metodo per determinare la lunghezza. - Chi pensa così commette un errore. Quale? - Sarebbe strano dire: «L'altezza del Monte Bianco dipende dal modo in cui lo si scala». E si vuole paragonare "il misurare la lunghezza con esattezza sempre maggiore" con il successivo avvicinamento a un oggetto.

Ma che cosa significhi «approssimazione successiva alla lunghezza di un oggetto» è chiaro in certi casi, non lo è in certi altri.

Non si impara che cosa significhi «determinare la lunghezza» imparando che cosa sia lunghezza e che cosa sia determinare; ma il significato della parola «lunghezza» si impara, tra l'altro, imparando che cosa sia la determinazione della lunghezza.

(Per questo la parola «metodologia» ha un doppio significato; si può chiamare «indagine metodologica» un'indagine fisica; ma si può chiamar così anche un'indagine concettuale.).

Della sicurezza, della credenza, si vorrebbe dire, talvolta, che sono tonalità del pensiero; e questo è vero: hanno un'espressione nel tono del discorso. Ma non pensare ad esse come a "sentimenti" che si

provano mentre si parla o si pensa.

Non chiedere: «Che cosa accade in noi quando siamo sicuri che...?» ma: Come si manifesta, nell'agire dell'uomo, "la sicurezza che è così"? «È vero che puoi essere perfettamente sicuro dello stato d'animo di un altro, ma la tua è sempre una sicurezza soggettiva; non una sicurezza oggettiva». - Queste due parole indicano una differenza fra giuochi linguistici.

Si può discutere sul risultato corretto di un calcolo (per esempio di una lunga addizione). Ma una disputa del genere sorge raramente e dura poco. Essa si può, come si dice, decidere "con sicurezza".

In genere tra i matematici non sorgono discussioni sul risultato di un calcolo. (Questo è un fatto importante.) - Se accadesse altrimenti; se, per esempio, uno fosse convinto che una cifra è inavvertitamente cambiata, o che la memoria ha ingannato lui o un altro, ecc., ecc., - allora il nostro concetto di "sicurezza matematica" non esisterebbe.

Tuttavia, anche allora si potrebbe sempre dire: «Certo non potremo mai sapere qual è il risultato di un calcolo: tuttavia un calcolo ha sempre un risultato perfettamente definito.

(Dio lo conosce.) In realtà la matematica possiede il più alto grado di certezza, - anche se noi ne possediamo soltanto un'immagine appena abbozzata.

Ma voglio dire che la certezza della matematica riposa sull'attendibilità dell'inchiostro e della carta? No.

(Questo sarebbe un *circulus vitiosus*.) - Non ho detto perché fra due matematici non sorga mai una discussione, ma soltanto che non sorgono discussioni.

È perfettamente vero che con certi tipi di carta e di inchiostro non si potrebbe calcolare; vale a dire: se carta e inchiostro fossero sottoposti a certi strani cambiamenti - ma, a sua volta, il fatto che essi cambino potrebbe risultare soltanto dalla memoria e dal confronto con altri mezzi di calcolo. E come si controllano, a loro volta, questi mezzi? Ciò che si deve accettare, il dato, sono - potremmo dire - forme di vita.

Ha senso dire che, in generale, gli uomini concordano relativamente ai loro giudizi di colore? E se le cose stessero altrimenti? - Questo direbbe che è rosso il fiore che l'altro chiama blu, ecc., ecc. - Ma allora con quale diritto si potrebbe dire che le parole «rosso» e «blu», che questi uomini usano, sono i nostri "colori"? Come imparerebbero, costoro, a usare quelle parole? E il giuoco linguistico che essi imparano è ancora quello che noi chiamiamo l'uso dei "nomi dei colori"? Evidentemente qui ci sono differenze di grado.

Ma questa considerazione deve valere anche per la matematica. Se non esistesse un accordo completo, gli uomini non imparerebbero neanche le tecniche che noi impariamo. Esse sarebbero più o meno

differenti dalle nostre, anche fino ad essere irriconoscibili.

«La verità matematica è certo indipendente dal fatto che gli uomini la riconoscano o non la riconoscano!» - Certamente: Le proposizioni: «Gli uomini credono che $2 \cdot 2 = 4$ » e « $2 \cdot 2 = 4$ » non hanno il medesimo senso. La seconda è una proposizione matematica, mentre la prima, anche ammesso che abbia un senso, può forse voler dire che gli uomini sono arrivati alla proposizione matematica. Queste due proposizioni hanno un impiego completamente differente. - Ma che cosa vorrebbe dire questo: «Anche se tutti gli uomini credessero che $2 \cdot 2$ è eguale a 5, tuttavia sarebbe ancora eguale a 4». - Ma che aspetto avrebbe la cosa, se tutti gli uomini lo credessero? - Ebbene, potrei forse immaginare che essi posseggano un altro sistema di calcolo, o un'altra tecnica, che noi non chiameremmo «calcolare». Ma sarebbe falsa, quest'altra tecnica? (È falsa l'incoronazione di un re? Ad esseri diversi da noi potrebbe apparire estremamente strana.).

In un certo senso la matematica è certamente una teoria, - tuttavia è anche un agire. E “mosse false” possono darsi soltanto come eccezioni.

Perché se quelle che noi chiamiamo eccezioni diventassero la regola, il giuoco in cui tali mosse sono false sarebbe annullato.

«Noi tutti impariamo la medesima tavola di moltiplicazione». Questa potrebbe benissimo essere un'osservazione sull'insegnamento della matematica nelle nostre scuole ma anche una constatazione riguardante il concetto di tavola pitagorica. («Di solito in una corsa i cavalli corrono il più velocemente possibile».).

Esiste la cecità ai colori ed esistono i mezzi per accertarla.

Generalmente fra i giudizi di colore degli individui che sono stati riconosciuti normali regna un accordo completo. Questo caratterizza il concetto di giudizio di colore.

Quest'accordo generalmente non esiste a proposito della questione se l'espressione di un sentimento sia genuina oppure no.

Io sono sicuro, sicuro, che costui non finge; ma una terza persona non lo è. Mi è sempre possibile convincerlo? E se no, fa qualche errore di ragionamento o di osservazione? «Tu non capisci proprio niente!» diciamo a uno che dubita di ciò che noi invece consideriamo ovvio, - ma non possiamo provare nulla.

Esiste un “giudizio da esperto” sulla genuinità dell'espressione di un sentimento? - Anche qui ci sono uomini che giudicano “meglio” e uomini che giudicano “peggio”.

In generale, dal giudizio dei migliori conoscitori di uomini risultano le prognosi più corrette.

Si può imparare a conoscere gli uomini? Sì, qualcuno può farlo. Non però attraverso un corso d'insegnamento, ma attraverso l'«esperienza». - Può un uomo insegnarlo a un altro? Certo. Di quando

in quando può dargli il suggerimento giusto. - Questo è l'aspetto, qui, dell'"insegnare" e dell'"imparare". - Ciò che si impara non è una tecnica; si imparano giudizi corretti. Esistono anche regole, ma non formano un sistema e solo l'esperto può applicarle correttamente. A differenza dalle regole di calcolo.

La cosa più difficile, qui, è dare espressione a quest'indefinitezza, correttamente e senza mistificazioni.

«La genuinità dell'espressione non si può provare; la si deve sentire». Bene, - ma che cosa accade poi con questo riconoscimento della sincerità? Uno dice: *"Voilà ce que peut dire un coeur vraiment épris"* - e riesce anche a indurre un altro a pensarla come lui - ma quali ulteriori conseguenze ha questo fatto? Oppure non ne ha, e il giuoco finisce così, con uno che assapora ciò che l'altro non assapora? Ci sono certamente conseguenze, ma sono di generi disparati.

L'esperienza, e dunque l'osservazione multiforme, ce le può insegnare; e non possiamo neanche dar loro una formulazione generale, ma soltanto in rari casi possiamo pronunciare un giudizio corretto, fruttuoso, stabilire una fruttuosa connessione. E al massimo le osservazioni più generali danno luogo a qualcosa che ha l'apparenza di frammenti di un sistema.

In base all'evidenza ci si può benissimo convincere che un tizio si trova in questo stato d'animo così e così; che, per esempio, non finge. Ma qui c'è anche un'evidenza "imponderabile".

La questione è: Che cosa riesce a fare l'evidenza imponderabile? Immagina che esista un'evidenza imponderabile della struttura chimica (l'interno) di una sostanza: essa dovrebbe tuttavia dimostrare di essere un'evidenza attraverso certe conseguenze ponderabili.

(L'evidenza imponderabile potrebbe convincere qualcuno che quest'immagine è un vero e proprio... Ma ciò può dimostrarsi corretto anche sulla base di documentazioni.).

Dell'evidenza imponderabile fanno parte le sfumature dello sguardo, del gesto, del tono di voce.

Posso riconoscere il sincero sguardo d'amore, distinguerlo dallo sguardo che simula amore (e naturalmente qui può darsi una conferma "ponderabile" del mio giudizio). Ma posso essere assolutamente incapace di descrivere la differenza. E questo non soltanto perché le lingue che conosco non hanno le parole adatte. Perché, allora, non introduco una parola nuova? - Se fossi un pittore di grandissimo talento, si potrebbe pensare che raffigurassi in immagini lo sguardo sincero e quello che simula.

Chiediti: Come imparano gli uomini ad acquistare l'"occhio" per qualcosa? E come si può impiegare quest'occhio? Naturalmente la simulazione è solo un caso particolare del fatto che un tale assuma, per esempio, un'espressione di dolore senza provar dolore. Se questo

è, in generale, possibile, perché allora dovrebbe sempre aver luogo la simulazione questo specialissimo campione nel tessuto della vita? Prima di saper fingere un bambino deve imparare molte cose. (Un cane non può simulare, ma non può neppure essere sincero.).

Potrebbero darsi casi in cui diremmo: «Costui crede di fingere».

XII

Se la formazione dei concetti può essere spiegata ricorrendo a fatti naturali, allora, invece che alla grammatica, non dovremmo interessarci a ciò che, in natura, sta alla sua base? - Certamente ci interessa anche la corrispondenza dei concetti con fatti molto generali della natura.

(Tali che per lo più non ci sorprendono a causa della loro generalità.) Ma il nostro interesse non ricade su queste possibili cause della formazione dei concetti; noi non facciamo scienza naturale, e neanche facciamo storia naturale, - perché, per i nostri scopi, una storia naturale potremmo anche inventarla.

Non dico: Se questi e questi altri fatti naturali fossero diversi da quelli che sono gli uomini avrebbero concetti diversi (nel senso di un'ipotesi). Ma: Chi crede che certi concetti siano senz'altro quelli giusti e che colui che ne possedesse altri non si renderebbe conto di quello di cui ci rendiamo conto noi, potrebbe immaginare certi fatti generalissimi della natura in modo diverso da quello in cui noi siamo soliti immaginarli; e formazioni di concetti diverse da quelle abituali gli diventerebbero comprensibili.

Confronta un concetto con uno stile pittorico: anche il nostro stile pittorico è arbitrario? Possiamo sceglierne uno a nostro piacimento? (Per esempio, lo stile egizio.) Oppure qui si tratta unicamente di bello e di brutto?

XIII

Quando dico «Era qui mezz'ora fa» lo dico, cioè, ricordando - le mie parole non sono la descrizione di un'esperienza vissuta in questo momento.

Le esperienze vissute della memoria sono fenomeni che accompagnano il ricordare.

Il ricordare non ha contenuto d'esperienza vissuta. - Questo non si può forse riconoscere tramite l'introspezione? Non è forse vero che, quando vado alla ricerca di un contenuto, l'introspezione mi fa vedere che non c'è? - Tuttavia potrebbe farmelo vedere soltanto in questo o in quest'altro caso. E certamente non mi può far vedere che cosa significhi la parola «ricordare», e dunque dove si debba cercare il contenuto! Soltanto dal confronto con i concetti psicologici ricavo l'idea di un contenuto della memoria. É simile al confronto fra due giuochi. (Nel football ci sono porte, nel giuoco del pallone no.).

Si potrebbe immaginare questa situazione? Un tale ricorda per la prima volta nella sua vita, e dice: «Sì, ora so che cos'è "ricordare", come ci si sente quando si ricorda». - Come fa a sapere che questa sensazione è "ricordare"? Confronta con: «Sì, ora so che cos'è "provar formicolio"!» (Supponiamo che abbia ricevuto la scossa elettrica per la prima volta in vita sua.) - Sa che cos'è ricordare perché il ricordo è stato ridestato in lui da qualcosa che appartiene al passato? E come sa che cos'è il passato? In realtà il concetto di passato si impara ricordando.

E in futuro come saprà di nuovo che cosa si prova a ricordare? (Per contro, si potrebbe forse parlare di un sentimento del «Tanto, tanto tempo fa», perché ci sono un tono di voce, un gesto, che appartengono a certi racconti di tempi passati.).

XIV

La confusione e la sterilità della psicologia non si possono spiegare dicendo che è una «scienza giovane»; il suo stato non si può paragonare, ad esempio, con quello della fisica ai suoi primordi. (Piuttosto con quello di certi rami della matematica. Teoria degli insiemi.) In altre parole, in psicologia sussistono metodi sperimentali e confusione concettuale. (Come, nell'altro caso, confusione concettuale e metodi di prova.).

L'esistenza di metodi sperimentali ci fa credere di possedere i mezzi per risolvere i problemi che ci assillano; per quanto problema e metodi non abbiano nulla da spartire.

Per la matematica è possibile un'indagine del tutto analoga alla nostra indagine della psicologia. Essa non è un'indagine matematica più di quanto l'altra non sia psicologica. In essa non si calcola; quindi non è, per esempio, logistica. Potrebbe meritare il nome di indagine sui "fondamenti della matematica".

Fine

[1] L.E.J. Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, «Monatshefte für Mathematik und Physik», vol. XXXVI, 1929, pp. 153-64.

[2] Sulla presenza di elementi «intuizionistici» nel *Tractatus*, cfr. V. Richter, *Untersuchungen zur operativen Logik der Gegenwart*, Freiburg-München 1965.

[3] L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, a cura di R. Rhees, Oxford 1964. Wittgenstein scrisse una prefazione, datata novembre 1930. Di «una dissertazione di circa ottocento pagine» «suddivisa in capitoli, con titolo e paragrafi», appartenente allo stesso periodo, dà notizia G.H. von Wright, *L.W. Schizzo biografico*, in N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, trad. it., Milano 1958, p. 19.

[4] Cfr. J. Passmore, *A Hundred Years of British Philosophy*, London 1957, pp. 191 sgg. Anche Passmore avanza l'ipotesi che l'idea di «grammatica logica» sia stata suggerita a Wittgenstein dall'opera di Husserl.

[5] Cfr. Malcolm, op. cit., p. 74. Secondo von Wright, a cui Wittgenstein raccontò l'episodio, Sraffa avrebbe chiesto quale fosse la grammatica di quel gesto. Op. cit., p. 75 (nota).

[6] Di prossima pubblicazione in questa collana, a cura di A.G. Conte.

[7] Si veda la Preface di R. R. (Rush Rhees) a L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford 1958, p. VI.

[8] L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, a cura di G.H. von Wright, R. Rhees, G.E.M. Anscombe. Testo tedesco con traduzione inglese a fronte di G.E.M. Anscombe, Oxford 1956. Anche questo libro sarà pubblicato in questa collana, a cura di M. Trincherò.

[9] Si veda ad esempio: E. Schroeder, *Lehrbuch der Arithmetik und Algebra*, Leipzig 1873, e P. Du Bois Reymond, *Die Allgemeine Funktionentheorie*, Tübingen 1882.

[10] Si veda la prefazione dei curatori dell'edizione inglese delle *Bemerkungen*, specialmente pp. VI-VII.

[11] É forse da escludersi una derivazione in senso stretto da Moore. Tuttavia il metodo di quest'ultimo, consistente nel mostrare l'assurdità di certi problemi filosofici tradizionali, traducendoli in termini di esperienza quotidiana, può avere suggerito a Wittgenstein l'idea che sta alla base dei giochi linguistici. Lo stesso Moore ebbe a dichiarare che «in molti casi il linguaggio sembra essersi sviluppato come se fosse espressamente destinato a confondere i filosofi» (G.E. Moore, *Philosophical Studies*, London 1960, p. 217). Cfr. anche: M. Lazerowitz, *Ludwig Wittgenstein: Post - "Tractatus", «Dianoia», 12*

(XII), 1966, pp. 200-14.

[12] «Quando [gli adulti] nominavano qualche oggetto, e, proferendo quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo, e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione del volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica le emozioni che proviamo quando ricerchiamo, possediamo, rigettiamo o fuggiamo le cose. Così, udendo spesso le stesse parole ricorrere, al posto appropriato, in proposizioni differenti, mi rendevo conto, poco a poco, di quali cose esse fossero i segni, e, avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà» [N.d.T.].

[13] La mitica spada di Sigfrido [N.d.T.].

[14] *Teet*, 201e-202b. Wittgenstein cita dalla traduzione tedesca di Preisendanz, che ritraduciamo qui. [N.d.T.].

[15] Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik [I fondamenti dell'aritmetica]*, trad. it. di Ludovico Geymonat, in *Aritmetica e Logica*, Torino 1948, p. 125. Il principio stabilito da Frege è stato ripreso quasi testualmente dallo stesso Wittgenstein, *Tractatus* cit., 3.3. [N.d.T.].

[16] Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik [Le leggi fondamentali dell'aritmetica]*, 2 voll., Jena 1893-1903, vol. II, 956, p. 69 [N.d.T.].

[17] “facciamo le regole via via che procediamo”. In inglese nel testo [N.d.T.].

[18] «Che cos'è dunque il tempo? Quando nessuno me lo chiede lo so; quando voglio spiegarlo a qualcuno che me lo chiede, non lo so» [N.d.T.].

[19] I manoscritti hanno: ...la successione $x=1, 3, 5, 7, \dots$ sviluppando la successione $x \hat{=} x + 1$ [N.d.T.].

[20] Allusione al protagonista del romanzo di Adalbert von Chamisso, *Peter Schlemiehls wundersame Geschichte [La meravigliosa storia di Peter Schlemiehl]* (1814), che vendette al diavolo la sua ombra in cambio di una borsa dalla quale poteva attingere ininterrottamente denaro [N.d.T.].

[21] W. James, *The Principles of Psychology [I principî della psicologia]*, vol. I, cap. IX, 3 [N.d.T.].

[22] «Durante queste deliziose gite, circa due o tre anni prima di venire iniziato ai rudimenti del linguaggio scritto, cominciai a pormi la domanda: come venne ad essere il mondo?» [N.d.T.].

[23] Adelaide e il Vescovo sono personaggi del *Goetz von Berlichingen* di Goethe, che giocano appunto una partita a scacchi

nell'atto II, scena I del dramma [N.d.T.].

[24] «moti peculiari nella testa e tra la testa e la gola». W. James, op. cit., vol. I, cap. X, 1. Il testo inglese reca: «...in the head or between the head and throat» [N.d.T.].

[25] «Sono cose estremamente palesi, e comunissime, e poi stanno troppo a lungo nascoste, e quando le ritroviamo ci sembrano nuove» [N.d.T.].

[26] Abbiamo sostituito il «francese» del testo con «tedesco», e il «concorda» con «non concorda». L'esempio di W. basato sulla «strana» proprietà della lingua francese in cui il predicato nominale concorda col soggetto secondo il genere (mentre in tedesco ciò non avviene) non avrebbe dato senso in italiano dove vale la stessa regola [N.d.T.].

[27] L'ipotesi secondo cui ogni numero pari può essere rappresentato come somma di numeri primi. Questa proprietà venne scoperta da Goldbach (1690-1764) che nel 1742 la comunicava ad Eulero dichiarando di averla verificata per tutti i casi a lui noti (eccetto che per il 2 che è a sua volta un numero primo) e chiedendogli di trovarne una dimostrazione per tutti i numeri pari, o di indicare un caso in cui non valesse. Eulero non rispose, e la proposizione rimane tuttora allo stato di ipotesi, nonostante in tempi recenti siano stati fatti notevoli passi avanti verso la sua dimostrazione [N.d.T.].

[28] Anche in questo caso abbiamo modificato l'originale (che in luogo di «da» ha «sondern», e «congiunzione» in luogo di «preposizione») perché la frase avesse un senso in italiano [N.d.T.].

[29] Nell'originale: «Ei, ei!» che significa tanto «Oh, oh!» quanto «uovo» [N.d.T.].

[30] Nell'originale, invece di «lombardo», «Schweizer» che può essere tanto un cognome quanto l'aggettivo «svizzero» [N.d.T.].

[31] Wittgenstein si riferisce probabilmente a una questione riguardante le proposizioni che esprimono credenze, dibattuta da Moore nella XIV Lezione di un corso tenuto al Morley College di Londra nell'inverno 1910-11. Il «paradosso» (che però Moore non qualifica esplicitamente come tale) può essere formulato così: Sembra che il dire che la credenza che oggi piove è vera, sia la stessa cosa che il dire che oggi piove. Infatti nessuna delle due asserzioni: «La credenza che oggi piove è vera» e «Oggi piove» può essere vera se non è vera anche l'altra, così come nessuno dei due fatti espressi da ciascuna delle due proposizioni può essere un fatto se anche l'altro non lo è. Tuttavia sembra altrettanto chiaro che i due fatti in questione non sono, a rigore, lo stesso fatto, e che c'è differenza tra l'asserire il primo e l'asserire il secondo. Asserendo: «La credenza che oggi piove è vera» «intendiamo asserire che questa credenza ha

qualche proprietà, che condivide con altre credenze vere: il possesso di questa proprietà è il fatto che si asserisce». Viceversa, quando ci limitiamo ad asserire «Oggi piove», «non attribuiamo nessuna proprietà a questa credenza, tanto meno una proprietà che essa condivide con altre credenze vere. Non facciamo altro che asserire un fatto che può benissimo essere un fatto anche se nessuno ci crede». Pertanto, l'asserire che una credenza vera non è la stessa cosa che asserire che ciò che è creduto è un fatto. Cfr. George Edward Moore, *Some Main Problems in Philosophy*, Allen and Unwin, London 1953, pp. 275-76.

Nel 1910-11 Wittgenstein si trovava probabilmente a Manchester, in qualità di ricercatore presso la facoltà di ingegneria di quell'Università e non è quindi probabile che abbia avuto occasione di ascoltare le lezioni di Moore, tanto più che i suoi interessi non erano ancora orientati verso la filosofia, e la sua permanenza in Inghilterra fu piuttosto saltuaria.

Piuttosto, W. può aver preso conoscenza degli argomenti trattati da Moore, o da appunti, o da conversazioni, o addirittura da Moore stesso. Si veda a proposito Georg Henryk von Wright, *Ludwig Wittgenstein, schizzo biografico*, in Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, Bompiani, Milano 1960, pp. 9 sgg. [N.d.T.].

[32] *Fact and Fable in Psychology* [N.d.T.].

[33] Altro giuoco di parole (questa volta sulla duplicità di significato di «weiche» che può essere sia un imperativo sia un aggettivo) che non si è potuto rendere letteralmente [N.d.T.].